



Michele Battini

IL SOCIALISMO DEGLI IMBECILLI

Propaganda, falsificazione, persecuzione degli ebrei



Ladri di Biblioteche



Presentazione

Il libro mette a fuoco una cesura determinante nella storia della tradizione antiggiudaica europea: la rottura intervenuta dopo la prima emancipazione giuridica degli ebrei, in conseguenza della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nel 1789. Con lo Stato liberale e l'economia di mercato, lo stereotipo dell'accusa di usura si trasforma in un tipo di anticapitalismo che fa degli ebrei i capri espiatori delle crisi economiche. Scrittori antilluministi, come Bonald, cattolici intransigenti, come Drumont, attaccano lo Stato di diritto e individuano negli ebrei coloro che hanno tratto vantaggio dall'avvento delle libertà moderne: gli antichi nemici della cristianità sono divenuti uguali agli altri e, irriconoscibili, possono ora camuffarsi nella società democratica e complottare per occupare il potere, grazie alla loro potenza finanziaria. Con Toussenel e Proudhon il paradigma si diffonde anche in alcuni settori del movimento operaio europeo e, negli ultimi decenni del XIX secolo, con la depressione economica, viene rilanciato con enorme fortuna, soprattutto in Francia.

L'anticapitalismo antiebraico dilaga in Europa occidentale: a Vienna con i cristiano-sociali e in Germania con le leghe antisemite, e si manifesta all'inizio del Novecento pure in Italia: il sindacalista rivoluzionario Paolo Orano ne fa la piattaforma di un'alleanza nazionalista e rivoluzionaria contro il sistema liberale aprendo la pista allo stesso Mussolini.

La vicenda del paradigma antiebraico illumina anche la preistoria dei Protocolli dei savi anziani di Sion, il falso sulla presunta cospirazione ebraica per la conquista del potere mondiale: i testi della propaganda fornirono materiali, figure, argomenti e linguaggio politico per la fabbricazione di quel documento, ma il mito del complotto ebraico costituì un evento reale, che manipolò per decenni la psicologia collettiva, cancellando la distinzione fra vero e falso. Analogamente, dopo lo sterminio, i negazionisti hanno rovesciato il rapporto fra realtà e irrealtà, negando fatti dimostrati da inequivocabili prove giudiziarie e storiche. Senza fabbricare falsi, hanno utilizzato artifici e metodi analoghi a quelli della propaganda antiebraica.

Propaganda, falsificazione, negazione si rivelano così procedure esemplari della violazione del principio di realtà.

Michele Battini (1952), docente di Storia contemporanea all'Università di Pisa, ha lavorato presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, l'École Normale Supérieure di Parigi, l'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam, la Columbia University - Italian Academy di New York e altri istituti di ricerca. Il suo ultimo saggio è *The Missing Italian Nuremberg. Cultural Amnesia and Postwar Politics* (2007). Presso Bollati Boringhieri ha pubblicato *L'Ordine della Gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914* (1995).

Michele Battini

Il socialismo degli imbecilli

Propaganda, falsificazione,
persecuzione degli ebrei



Bollati Boringhieri

© 2010 Bollati Boringhieri editore

Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

ISBN 978-88-339-7028-8

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri

www.bollatiboringhieri.it

Prima edizione digitale 2011

Realizzato da Jouve

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Prologo

Secondo Theodor Adorno, ogni spiegazione economica e sociale dell'antisemitismo si rivela sempre inadeguata, perché le radici del fenomeno si spingono sino alla profondità più oscura e misteriosa della nostra civiltà.¹

Gli studi sulle manifestazioni e le ragioni economiche e sociali dell'antisemitismo sono tuttavia molto diffusi, e anche le espressioni dell'antisemitismo in seno al movimento operaio e socialista europeo sono state interpretate soprattutto in chiave economica: così hanno fatto ad esempio Edmund Silberner, George Lichtheim e Jürgen Rojahn.² Pierre Birnbaum le ha spiegate con le reazioni di settori sociali di artigiani, piccoli bottegai e contadini alla diffusione dell'economia di mercato e con le velleità dei socialisti di contendere agli autori conservatori e cristiano-sociali l'egemonia sui movimenti anticapitalistici che manifestavano ostilità verso gli «usurai», l'insulto con cui venivano bollati i finanzieri ebrei.³ L'antisemitismo rimase comunque molto forte anche nelle città e nelle grandi concentrazioni urbane dell'Europa occidentale sino alla fine del XIX secolo, rafforzandosi nella seconda metà del secolo, soprattutto dopo l'avvio della grande depressione degli ultimi tre decenni, e manifestandosi via via in Francia, all'epoca del generale Boulanger, in Germania, nelle leghe antisemite sorte dopo il crack bancario, e a Vienna con la nascita del Partito cristiano-sociale. Dopo l'affaire Dreyfus però, esso cominciò a declinare, almeno negli ambienti socialisti.⁴ La sua crisi non significò affatto che il movimento operaio avesse abbracciato la causa della democrazia parlamentare (sebbene le posizioni revisionistiche espresse all'epoca della Bernstein *Debatte* premessero in tale direzione).⁵

Alcuni "revisionisti" di sinistra reagirono infatti alle tesi della destra socialdemocratica, prima ipotizzando una strategia incardinata sul mito sociale dello sciopero generale operaio, poi gettando le basi di un sindacalismo nazionalista, da cui avrebbe tratto linfa la nuova destra rivoluzionaria di fine secolo, decisamente antiparlamentare e antilluministica.⁶ La polemica della destra rivoluzionaria contro la democrazia, i diritti di cittadinanza e l'universalismo politico erede dei Lumi riaprì ancora una volta la questione che si era posta già nel 1789, quella dell'emancipazione giuridica degli ebrei,⁷ e la lasciò in eredità ai sostenitori del nazionalismo etnico, poi ai fascisti europei nel dopoguerra.⁸ Ma la polemica contro l'universalismo, l'Illuminismo e il cosiddetto costruttivismo giuridico (l'illusione di organizzare la società secondo criteri di giustizia attraverso il diritto) contagiò anche i liberali per tutto il Novecento.⁹ Nel corso dei due secoli, le reazioni culturali ai diritti di cittadinanza, al suffragio universale e al miraggio della giustizia sociale si fondarono sul costante ricorso alle stesse argomentazioni e alle stesse figure retoriche.¹⁰

La reazione culturale ai diritti di cittadinanza fu un effetto dello choc prodotto dalla fine di un mondo, della società di Antico Regime, dell'equilibrio tra la monarchia semiassolutistica e le gerarchie religiose tradizionali: per la stessa ragione, l'avversione all'emancipazione giuridica degli ebrei aumentò parallelamente ai processi di decristianizzazione in corso nel XVIII secolo e alla convinzione della

Chiesa cattolica di essere sotto attacco. «L'antisemitismo crebbe nell'ambito di simili concezioni neocristiane: era perciò fatale che, alla fine del XIX secolo, si arrivasse alla religione nazionalistica di Paul de Lagarde e Julius Langbehn, che facevano del *Volk* il vaso di Dio».11

George L. Mosse considerava il socialismo nazionale antisemita il prodotto dell'incontro tra l'antisemitismo economico-sociale e la tradizione anti giudaica cristiana. Egli tuttavia non seppe individuarne con precisione la genealogia,12 ma aprì la strada agli studi sulle culture della cosiddetta sinistra politica reazionaria (e alle manifestazioni dell'antisemitismo attribuite alla cosiddetta «sinistra», una categoria poco definita e contestualizzata in alcune sintesi recenti).13

Secondo alcuni orientamenti metodologici, prevalsi dopo il *linguistic turn* nelle scienze sociali, l'antisemitismo è stato considerato come un «insieme di relazioni [...] che il discorso deve effettuare per poter parlare di questi e di quegli oggetti e per poterli trattare», cioè come una pratica discorsiva14 che attinge a un archivio di categorie e di figure retoriche;15 al tempo stesso, «sinistra» è divenuta una categoria storiografica priva di concretezza sociale per ridursi a un generico soggetto politico sempre uguale a se stesso, in riferimento allo spazio politico parlamentare e alla modalità di organizzare la rappresentanza della nazione nel corpo assembleare.16

Il mio studio si rivolge invece alle culture che connotarono le manifestazioni dell'anticapitalismo antiebraico17 in un arco di tempo lungo, dal XVIII al xx secolo, e indaga sugli ambienti sociali dell'economia preindustriale, sulla permanenza della tradizione dell'Antico Regime nella dottrina sociale cattolica ottocentesca, sulla fisionomia delle espressioni simboliche dell'antisemitismo in seno al movimento operaio, infine sulla natura del socialismo nazionale come ideologia antiebraica. In quelle culture si manifestarono rappresentazioni che furono probabilmente comuni a famiglie politiche diverse, muovendo dalle culture neocristiane sino a spingersi nelle organizzazioni di quella «sinistra» di cui Michel Dreyfus e Marc Crapez hanno cercato di ricostruire tipologie differenziate e forme plurali.18 (Lo spartiacque cronologico che ho scelto esclude però l'allargamento alle vicende dei partiti operai occidentali nel secondo Novecento19 e alle formazioni politiche comuniste al potere nell'Europa centro-orientale20).

L'oggetto di questa indagine non è quindi la presenza dell'antisemitismo nel movimento operaio e socialista tra Otto e Novecento, ma la storia di un paradigma dell'antisemitismo sociale, comune a diverse culture europee e a diverse famiglie politiche, che ha nutrito un'ampia letteratura di propaganda antiebraica e ha fornito i veri, autentici materiali per la fabbricazione del falso documento che avrebbe dovuto provare l'esistenza di una congiura, di un complotto ebraico per la conquista del potere mondiale.

Il movimento operaio e socialista abordò la questione dell'antisemitismo solo alla fine del XIX secolo, tra 1889 e 1891, quando il problema divenne oggetto di documenti contrapposti al congresso di Bruxelles dell'Internazionale socialista. I protagonisti della discussione furono soprattutto i dirigenti socialisti dei paesi di lingua tedesca: Viktor Adler, Franz Mehring, Édouard Bernstein. Per August Bebel – che sulla questione presentò un rapporto anche al congresso di Colonia della socialdemocrazia tedesca nel 1893 – gli ebrei costituivano, secondo il linguaggio darwiniano dei partiti socialisti dell'epoca, una *rasse* (una

razza), ma l'antisemitismo doveva comunque essere condannato come «socialismo degli imbecilli».21

Tuttavia il debito storico accumulato dai nazisti non può essere conteggiato sul patrimonio ideologico del socialismo marxista, bensì su quello della letteratura socialista antiebraica francese del primo Ottocento e dei testi di Leroux, Fourier, Toussenel.22 L'opera di quest'ultimo, che è stata considerata il documento più rilevante prima di *Mein Kampf*, appare decisamente segnata però dalla polemica tradizionalista e intransigente contro i diritti dell'uomo e, in particolare, dai testi antiebraici di uno scrittore cattolico, ferocissimo avversario dei Lumi, dell'economia politica e dell'emancipazione giuridica degli ebrei: Louis de Bonald. La mia ipotesi infatti è che il cosiddetto «socialismo degli imbecilli» e l'antisemitismo di Gustave Tridon, Auguste Chirac e Georges Vacher de Lapouge, siano da porre in correlazione genetica con lo choc subito dalla Chiesa cattolica con il crollo dell'ordine comunitario e corporativo tradizionale: in questa letteratura prevalentemente religiosa e prevalentemente cattolica, la «questione ebraica» venne letta come il prodotto dell'avvento dello Stato costituzionale di diritto e dell'abolizione delle discriminazioni che avevano protetto per secoli la società cristiana dalle speculazioni usuraie della banca ebraica. La polemica antiebraica divenne perciò una funzione della nuova guerra culturale all'economia liberale e alla società dell'individualismo, nonché del progetto di riproporre la religione tradizionale come forza regolatrice della politica;23 una guerra alimentata prima dalla reazione cattolica intransigente e poi dalla rivolta intellettuale contro la rappresentanza politica parlamentare, la democrazia moderna e il cosiddetto «feticcio della merce».24 A quella guerra parteciparono anche le voci di coloro che, dall'interno del movimento operaio, si erano schierati contro il nuovo sistema economico, ma anche di coloro che combatterono contro la democrazia fondata sui diritti di cittadinanza, considerata da non pochi settori del socialismo una mera maschera ideologica dell'iniqua organizzazione sociale capitalistica. Le voci dei conservatori e dei reazionari, e le voci dei settori antidemocratici del movimento operaio agirono in controcanto nei confronti dei nuovi regimi che si susseguirono in Europa, dopo il 1789.25 Le basi della democrazia fondata sui diritti naturali dell'uomo e del cittadino furono corrose anche dall'azione di chi pretendeva di combattere per una democrazia migliore, la democrazia «sostanziale» dei produttori, così come dall'acido ideologico del principio di una diversa «legge di natura», identificata con il determinismo ambientale o sociale e con la razza.26

Stefano Levi Della Torre ha definito un connotato fondamentale dell'antisemitismo moderno nato dalla reazione alla frattura del 1789, e del suo «modo di funzionare»: questo non sarebbe solo connesso a cause obiettive e congiunturali, quali la crisi economica, la disoccupazione, le incertezze psicologiche e materiali dei gruppi sociali colpiti dalla crisi, ma anche e soprattutto al fatto che l'antisemitismo è una tradizione dell'Europa cristiana e postcristiana.27 Ho sviluppato la sua intuizione, seguendo la pista del testo di Bonald e della sua ricezione nell'opera di Toussenel e di altri socialisti.

La pista dei lemmi della propaganda antiebraica si è rivelata fruttuosa. Anticipo solo un caso: *Juiverie* fu l'insulto con cui vennero bollate ogni élite finanziaria e capitalistica e ogni classe di parassiti

sociali imputate di avere rapinato la comunità nazionale, di avere provocato una crisi economica. Seguendone la presenza nella propaganda ottocentesca si lasciano i testi del contro-Illuminismo, della reazione alla rivoluzione dei diritti, dell'economia sociale cattolica e ci si inoltra in una regione frequentata dalla letteratura fourierista ispirata all'eredità di Toussenel, dalle sette di ascendenza proudhoniana o di scuola blanquista, per approdare nella seconda metà del secolo all'impresa antiebraica del cattolico Édouard Drumont, ma anche alla sua straordinaria fortuna negli anni ottanta del XIX secolo tra i socialisti della «Revue Socialiste» di Benoît Malon o tra i socialisti blanquisti Gustave Tridon e Auguste Chirac, sedotti dal fascino di Boulanger.²⁸

Il linguaggio e le figure della propaganda delineano un tragitto trasversale alle famiglie politiche, ma ripropongono costantemente anche la questione del ritorno e della trasformazione della tradizione antiggiudaica. Dopo la nascita dei partiti e dei movimenti cristiano-sociali antisemiti in Francia, e soprattutto, nell'Europa centrale, la Chiesa romana tentò di orientarne la linea di condotta e di usarne la forza per riconquistare capacità di mobilitazione nelle condizioni della nuova società di massa. In tale impresa, rappresentanti del mondo cattolico e autorevoli membri della gerarchia rivendicarono il primato della Chiesa nella polemica antiggiudaica. L'antisemitismo diveniva un aspetto sempre meno importante all'interno del socialismo, soprattutto dopo l'affaire Dreyfus, e i veri protagonisti di una rinnovata strategia antiebraica sarebbero divenuti (però in concorrenza e in simbiosi con i cattolici) i nuovi dottrinari del socialismo nazionale, Barrès, Vaugeois, Maurras e altri. In Italia, uno dei più fortunati dottrinari del sindacalismo, Paolo Orano, arrivò presto a dialogare con il mondo cattolico e a teorizzare la restaurazione della cristianità latina e della gerarchia romana in chiave antiebraica. Dopo essere stato un accesiissimo propagandista del sindacalismo rivoluzionario, poi di un sindacalismo nazional-rivoluzionario rivolto contro la «banca ebraica» e l'alleanza tra il sindaco di Roma, Ernesto Nathan, «ebreo e massone», il primo ministro ebreo Luzzatti (fulcro della politica giolittiana) e l'ebreo Claudio Treves, presunto agente della «corruzione giolittiana e della finanza ebraica» tra i socialisti, Orano divenne un esponente del sindacalismo fascista. Il suo tragitto anticipò in modo assolutamente significativo quello di Mussolini, nel cui regime egli scalò i vertici delle organizzazioni di propaganda e alle cui posizioni antiebraiche egli contribuì direttamente.

Come aveva intuito Cantimori, le radici della persecuzione varata dal regime nel 1938 affondavano soprattutto nella cultura antipolitica italiana del primo Novecento e nelle manifestazioni antisemite di ambienti repubblicani, socialisti e sindacalisti. La lunga vicenda del «socialismo degli imbecilli» non si concluse quindi con la crisi del socialismo dopo la Grande Guerra, né essa può essere ricostruita e indagata rimanendo entro i margini di una sola tra le famiglie politiche e culturali dell'Europa moderna: la storia di quel paradigma si prolunga per oltre un secolo e mezzo, a partire dal 1789, e attraversa diverse regioni delle culture politiche europee: l'apologetica sociale della religione cattolica e l'economia sociale neocristiana, i gruppi del socialismo premarxista, il sindacalismo rivoluzionario tralignato in sindacalismo nazionale e in fascismo.

Non è certo casuale che, anche in Italia, le due traduzioni – pressoché coeve – dei *Protocolli dei savi anziani di Sion* siano state opera di due personalità provenienti dal mondo cattolico: monsignor Benigni e l'ex sacerdote Giovanni Preziosi;²⁹ così come non può essere sottovalutato il

dato storico che la tradizione antiggiudaica cattolica si sia dimostrata capace di riaffiorare persino dopo lo sterminio, talvolta in modo addirittura violento, come ad esempio in Polonia. Né, infine, la recente conferma che neppure il Concilio Vaticano II abbia potuto definitivamente superare quella tradizione teologica.³⁰

Qui, però, di tale tradizione e soprattutto del suo carsico scomparire e riaffiorare nella propaganda antisemita otto e novecentesca interessa anche un altro aspetto: il suo rapporto con la storia del testo dei *Protocolli*. Il tortuoso tragitto dell'anticapitalismo antiebraico fra culture diverse, dalla fine del XVIII alla prima metà del xx secolo, si sovrappone infatti, almeno in parte, alla preistoria francese della fabbricazione del falso "documento" del complotto ebraico: *I Protocolli dei savi anziani di Sion*.

Michel Bounan ha formulato l'ipotesi che i *Protocolli* siano stati «la contraffazione poliziesca di un tumulto rivoluzionario». Tale definizione - commenta Carlo Ginzburg - presuppone proprio la definizione proposta da Bebel dell'antisemitismo come «socialismo degli imbecilli» ma, al tempo stesso, «va molto più in là». ³¹ Nell'accezione di Bounan, la contraffazione del progetto rivoluzionario nasconde un complotto autentico, cioè il disegno dei poteri moderni di controllare tutta la vita sociale e tutte le istituzioni, manipolando persino l'opposizione stessa al potere, svuotando il ruolo delle istituzioni di controllo dell'amministrazione dello Stato, rendendo opaca la politica, privando di effetto ogni movimento dell'opinione pubblica.

La preistoria francese dei *Protocolli* e la genealogia del «socialismo degli imbecilli» consentono davvero di «andare più in là», ma in un senso diverso da quello inteso da Bounan. Riconsiderato alla luce della tradizione antiggiudaica e della sua permanenza dopo la fine dell'Antico Regime, il «socialismo degli imbecilli» appare solo una delle forme assunte dalla reazione europea al libero mercato e all'emancipazione giuridica degli ebrei, come intuirono Karl Marx e Hannah Arendt. Ma il «socialismo degli imbecilli» mise anche in gioco la cecità di una parte determinante del movimento socialista operaio di fronte alla democrazia politica moderna, per il quale la rivoluzione dei diritti di cittadinanza aveva emancipato tutti i cittadini - dunque anche i cittadini ebrei - ma aveva anche liberato i «borghesi» dai vincoli e dai lacci dell'Antico Regime (in lingua tedesca, per esempio, la distinzione tra cittadino e borghese non sussiste): dunque la reazione contro l'emancipazione giuridica degli ebrei fu anche una delle conseguenze più drammatiche del nodo storico che lega strettamente l'emancipazione, la cittadinanza moderna e il libero mercato.

Dalla fine del XVIII secolo, l'emancipazione giuridica degli ebrei venne spesso simbolicamente intrecciata con l'affermazione della nuova economia liberale e, quindi, anche con le rappresentazioni drammatiche del disagio sociale provocato dalla crisi della coesione morale e della società comunitaria gerarchica e corporativa di Antico Regime; gli ebrei poterono così essere identificati con una categoria «sociale» che era stata beneficiata dalla nuova condizione giuridica, mentre l'individualismo economico, la solitudine sociale e lo sfruttamento del lavoro vennero considerati gli effetti delle stesse decisioni politiche che avevano introdotto la nuova libertà di mercato, i diritti di cittadinanza e l'emancipazione ebraica. Il fallimento dei movimenti socialisti di tipo romantico o "medievaleggiante" che, nella prima metà dell'Ottocento, cercarono di difendere il lavoro, fu il prodotto dell'ipotesi di restaurare i vecchi valori comunitari e i fondamenti di una società corporativa e

protettiva, ma quello dei socialisti della II Internazionale e del movimento operaio venne indotto dalla mancata distinzione tra mercato autoregolato e nuove forme dello Stato di diritto, tra libertà di mercato e nuove libertà politiche.

Nei fatti, la società di Antico Regime, con i suoi privilegi comunitari, le sue corporazioni, gli statuti delle città, non aveva garantito solo privilegi, ma aveva anche costruito e nutrito un intero tessuto biologico di legami sociali, che si era dimostrato vitale per secoli. Sino al 1789 le giurande, le corporazioni e le comunità avevano offerto una miriade di solidarietà minute e di tenui legami che avevano evitato all'individuo di essere stritolato nella società globale; dopo il 1789, quest'ultima invece sembrò polverizzarsi in una miriade di atomi interscambiabili e anonimi.³²

Sino al 1789, i doveri morali di ciascun individuo non erano mai stati considerati astraendo dal suo ruolo e dal suo rango sociale: ciò che era prescritto a ciascun individuo non poteva prescindere dalla sua appartenenza a una comunità determinata; dopo il 1789, sembrò invece che il nuovo sistema delle libertà economiche e i diritti di cittadinanza avessero creato una società disordinata fatta di atomi, di individui mossi solo da interessi soggettivi e «tenuti insieme» unicamente dai legami contrattuali di mercato e da vincoli legali dello Stato di diritto: la nuova libertà apparve così a molti uomini dell'epoca, che erano stati educati nella tradizione di Antico Regime, un'autentica pazzia.³³ Tutto questo ebbe molto a che fare con la trasformazione della tradizione in antisemitismo: ciò che fu definito «tipicamente ebraico» veniva sempre considerato e rappresentato come un sintomo di quell'autentica follia sociale prodotta dall'individualismo economico liberale e dalla cittadinanza democratica. Sebbene avesse ben poco in comune con il giudaismo del XVIII secolo, lo Stato di diritto, perciò, venne considerato un modello di comunità politica «particolarmente favorevole agli ebrei» come ai ceti finanziari, e tale orientamento culturale dev'essere considerato una interpretazione plausibile della genealogia delle difficoltà del movimento operaio e socialista di affrontare la presunta questione ebraica.

La storia del «socialismo degli imbecilli» non si concluse nella voragine dello sterminio, così come i meccanismi della falsificazione non si arrestarono con la fabbricazione dei *Protocolli*, rinnovandosi e rimettendosi in movimento nella manipolazione della memoria e nella negazione della verità storica.

Ha scritto Saul Friedländer che la persecuzione e lo sterminio rappresentano una sfida, per chi li studia, che può essere raccolta, se non vinta, solo integrandoli nella storia dell'Europa totalitaria, e dunque nella catastrofe dell'universalismo dei diritti e dello Stato costituzionale di diritto.³⁴

La storiografia «più prosaica e disincantata»³⁵ - ha continuato Friedländer - non può ignorare quella che Annette Wieviorka ha definito la «rivoluzione della testimonianza»,³⁶ Friedländer la memoria delle vittime, e Pierre Vidal-Naquet «uno sforzo supplementare di immaginazione [...] senza il quale lo storico perde irrimediabilmente una frazione della verità che insegue».³⁷

Forse l'immaginazione storiografica può affrontare l'inenarrabile, la tramutazione della persecuzione in sterminio e lo smarrimento che ne discende, solo facendo sentire nell'opera l'eco delle voci inghiottite nel

baratro.³⁸ Non si deve dimenticare, però, che quel baratro si aprì per volontà politica e per effetto di un'ideologia: la connessione fra la tradizione antiggiudaica cristiana e l'ideologia antisemita si rivelò proprio in quel nucleo dell'«antisemitismo salvifico» nazista che esprimeva tutta la sua dimensione apocalittica nella pretesa di salvare «l'umanità cristiana ariana» per mezzo dell'odio contro gli ebrei. Il «socialismo nazista» voleva davvero salvare l'umanità cristiana e ariana dal cosiddetto potere giudaico, che si celava a suo avviso nella plutocrazia capitalistica di Wall Street così come nel gruppo dirigente bolscevico; e ciò che conferì a questo antisemitismo il suo aspetto inconfondibile non fu l'uso dello schema amico-nemico, bensì la risolutezza con cui la contrapposizione tra germanesimo ed ebraismo venne addirittura elevata a motore della storia del mondo.³⁹

Il capitolo delle tragiche conseguenze culturali e morali della propaganda conclusasi nella falsificazione del documento del complotto ebraico, i *Protocolli*, non si è chiuso neppure con la catastrofe degli ebrei d'Europa: «la morale, nel momento stesso in cui essa crollava all'interno di un vecchio mondo civilizzato, si rivelava senza veli nel suo significato originario - ha scritto Hannah Arendt - come un codice di norme, usi e costumi che potevano essere sostituiti senza tanti problemi».⁴⁰

Il crollo della morale del vecchio mondo dell'Europa «civilizzata» non si è arrestato, ma si è protratto ben oltre il 1945: i meccanismi e le procedure di falsificazione continuano oggi a provocare irreparabili danni.

Inconsistente sul piano storiografico, il negazionismo, ad esempio, rappresenta una terribile minaccia non solo per le più importanti acquisizioni giuridiche e storiografiche del xx secolo, ma anche per la verità morale: il «paradigma dell'estrema ingiustizia»,⁴¹ costituito dal genocidio del popolo ebraico, rappresenta una verità morale minacciata dal negazionismo in modo diretto e dalle forme della cultura neoscettica in forma indiretta e più subdola.

La propaganda antiebraica, la fabbricazione di documenti falsi e la negazione della persecuzione dei diritti e delle vite sono forme diverse della stessa impostura. I testi della letteratura ottocentesca e della propaganda antisemita che offrivano una falsa rappresentazione degli ebrei, fornirono anche i materiali veri per la fabbricazione di un falso che pretendeva di provare un evento mai avvenuto, il complotto ebraico; ma il mito che quel documento falso riuscì a creare non fu irrealistico: pur essendo un effetto dell'arte della falsificazione, esso funzionò come un evento vero che produsse effetti storici altrettanto veri. Scriveva Alexandre Koyré, nel marzo del 1943, che gli artefici della propaganda totalitaria, sin dalla prima pubblicazione di *Mein Kampf*, avevano annunciato il proprio programma d'azione sempre in forma pubblica, addirittura pubblicitaria, sapendo che «gli altri» - l'opinione pubblica, i non aderenti al movimento ecc. - non avrebbero preso sul serio le dichiarazioni persecutorie e distruttive.

L'ipotesi di Koyré mi pare illuminante anche nel caso della propaganda e delle falsificazioni degli antisemiti. La propaganda antisemita presuppone un fatto mai avvenuto e la falsificazione delle prove che ne dimostrerebbero l'accadimento, ma dice la verità sulle proprie intenzioni persecutorie, sicura di poter ingannare l'opinione pubblica e gli avversari, che ad essa non prestano fede: *non servatur fides*

infidelibus.

La menzogna del complotto ebraico nasconde quindi una vera cospirazione, una «cospirazione alla luce del sole» – scriveva Koyré –, nel nostro caso ordita dai movimenti antisemiti e totalitari: un complotto autentico che era obbligato a guadagnarsi la fiducia delle masse e, per tale ragione, non poteva nascondersi, mentre imputava il bisogno di nascondersi al complotto ebraico. «La cospirazione alla luce del sole, se non è una società segreta, è comunque una società con segreto». ⁴² In tale società, il discernimento del vero dal falso, la decisione, il giudizio sono qualità e capacità rarissime, riservate esclusivamente alla ristrettissima élite del movimento o del regime. I movimenti di propaganda degli antisemiti e i regimi totalitari non furono, in tal senso, che cospirazioni alla luce del sole, fondate consapevolmente sulla falsificazione, ma l'élite dei loro iniziati conosceva sia l'arte della menzogna pratica per manipolare la psicologia delle masse sia quella di rivelare la verità del progetto di persecuzione, mentre la folla degli aderenti appariva incapace di pensare e insensibile alle contraddizioni del mito.

I negazionisti, infine, hanno cercato e cercano di produrre ancora nuovi miti, al fine di abbattere le conquiste della verità giudiziaria e storica, con artifici e retoriche non dissimili da quelli dei propagandisti e dei falsari: la riduzione e la relativizzazione, la manipolazione e l'interpolazione, la negazione.

Riduzione, manipolazione e negazione della verità, cioè di fatti accertati e provati, sono procedure caratteristiche della propaganda antiebraica come della falsificazione e della negazione della verità della persecuzione e dello sterminio. Le retoriche negazionistiche, per esempio, hanno ereditato dalla propaganda antisemita la stessa mania di spiegare tutto e l'ambizione totalizzante; per il socialismo nazionalista hitleriano, la contrapposizione tra l'Europa cristiano-ariana e l'ebraismo rappresentava il fulcro della storia del mondo e costituiva la giustificazione «della funzione di salvezza» della missione dei nazisti; per gli ideologi negazionisti (spesso eredi aberranti di derive ideologiche dell'antimperialismo dell'ultrasinistra radicale),⁴³ tutti i sistemi sociali del xx secolo e tutti i suoi regimi politici (la democrazia liberale, il sistema sovietico e i regimi fascisti) furono le varianti di un unico dominio imperialista: il Lager, quindi, fu soltanto il meccanismo specifico adottato dai nazisti per esercitare il loro dominio, ma non fu qualitativamente diverso dalle altre forme dello sfruttamento imperialistico.

Per poter sostenere tale tesi, i negazionisti non solo falsificano o cancellano le prove dei fatti che possono smentirla, ma ribaltano anche il rapporto tra realtà e irrealtà: la loro procedura non consiste quindi nella fabbricazione di prove false o di falsi documenti, bensì nell'affermazione della realtà di ciò che invece non è mai accaduto (oppure, al contrario, nella dichiarazione che ciò che è veramente accaduto non è reale). Dunque la storia non è mai reale: da una parte si afferma un dato che non è mai stato storicamente vero, cioè che il sistema nazista fu solo una variante di un unico imperialismo, dall'altra l'asserzione che Auschwitz costituisce una «menzogna» consente di proiettare una verità storicamente provata in una dimensione di irrealtà.⁴⁴

Ho accostato le figure della propaganda e i metodi della falsificazione

alle procedure usate dai negazionisti per rovesciare il principio di realtà. Sono pervenuto ad avvicinare i due piani di questa indagine - la propaganda all'origine del mito del complotto, e i suoi documenti falsificati, la negazione che stupra la verità - percorrendo due diversi sentieri di lettura e di ricerca, che solo per caso si sono incontrati e intrecciati, al momento della scrittura di questo saggio: per certi aspetti, dunque, questo stesso può essere ritenuto l'esito arbitrario di un cammino incerto, avviato - sotto l'impressione della lettura di un'opera giovanile di Spinoza - anche per affrontare finalmente in modo più rigoroso il problema della distinzione fra ciò che è vero, ciò che è finto, o ciò che è falso. Propaganda, falsificazione, negazione hanno in comune la violazione del metodo dell'accertamento rigoroso della realtà dei fatti accaduti, per mezzo della menzogna, della costruzione del falso, della distruzione della memoria; in sostanza esse hanno in comune la cancellazione della nozione di prova, sia nel suo significato di dato sensibile per mezzo del quale viene verificata una tesi, un assunto, sia nel suo significato di esito positivo dell'operazione di verifica logica condotta dallo storico (e dal giudice): la duplice nozione di prova, come *evidence* o come *proof*.⁴⁵

Il punto di partenza per giungere alla verità storica non può che essere la realtà dei fatti, vagliati con prove certe. La propaganda e la falsificazione, che ignorano o deformano la realtà di fatti accertati, sono procedure esemplari della violazione del principio di realtà e, quindi, della possibilità di perseguire la verità. Anche l'idea stessa di giustizia - comunque la si definisca - non può prescindere dalle procedure razionali di accertamento della realtà dei fatti, attraverso prove verificate, dunque presuppone la definizione e l'amministrazione di essa attraverso procedure fondate «giustamente»: la giustizia delle procedure costituisce la condizione perché si abbiano decisioni giuste, consonanti con lo spirito che informa i più alti principi di un ordinamento giuridico (e perché possa escludersi, anche in uno Stato di diritto, ogni possibilità di giustizia politica).⁴⁶ Realtà e verità sono perciò in relazione stretta.

Il fine stesso del processo penale, come dell'indagine storiografica, risiede nell'idea della ricerca della verità. La regola del diritto viene applicata correttamente al caso concreto solo quando la norma risulta pienamente adeguata al caso, la legge viene correttamente interpretata e, infine, i fatti vengono accertati in modo veritiero:⁴⁷ la categoria di verità, intesa come asserzione corrispondente ai fatti ampiamente accertati, è perciò immanente sia alla corretta applicazione procedurale sia al concetto di giustizia, all'idea di giustizia.

Da questo punto di vista, le differenze tra diritto e storiografia divengono meno importanti delle coincidenze. Il processo è anche un esperimento storiografico, in cui le procedure decisive sono costituite dalla descrizione degli eventi da spiegare, dal reperimento delle prove e dall'argomentazione, attraverso segni e indizi attendibili, delle prove stesse; nello studio della storia la ricostruzione dei fatti, sul piano linguistico, semantico e logico, avviene senza l'illusione di poter attingere a tutte le connessioni causali, ma anche senza mai cedere allo scetticismo sulla possibilità di verificarne la realtà.

La questione riguarda direttamente anche i procedimenti giudiziari del dopoguerra contro i persecutori degli ebrei d'Europa. Ma, come ha notato Carlo Ginzburg, «stranamente, gli autori di alcuni recenti e discussi libri sulla Shoah, largamente basati su atti di processi celebrati dopo la fine della guerra, né i loro critici, hanno preso in esame questi

problemi di metodo».48

Questa conclusione mi sembra particolarmente vera per una vasta letteratura sulla cosiddetta «giustizia di transizione», cioè sulle procedure giudiziarie relative ai crimini contro l'umanità che regolano il trapasso da un regime dispotico a una forma di convivenza democratica.49

A partire dalla pubblicazione del saggio di Jon Elster,50 si è progressivamente estesa la convinzione che il diritto dei crimini internazionali (aggressione, crimini di guerra e crimini contro l'umanità), codificato nel 1946 a partire dall'International Military Tribunal di Norimberga, e perfezionato lentamente nei decenni successivi sino alla definizione dello Statuto dell'International Penal Court, nel 2002, non sia riuscito a garantire un equilibrio accettabile tra i valori della giustizia, della verità e della coesione morale, o della pace sociale necessaria alla ricostruzione, dopo la catastrofe della seconda guerra mondiale, ma anche nei contesti storici più diversi (nell'immediato secondo dopoguerra, in America Latina negli anni ottanta, nell'Europa centro-orientale dopo il 1989 ecc.). Al modello del diritto dei crimini internazionali, fondato sull'obbligo della punizione e sul processo penale, si oppone perciò sovente quello delle Commissioni di Conciliazione costituite sul paradigma della Truth and Reconciliation Commission sudafricana.

Conciliare pace, verità e giustizia può però essere arduo, esattamente come tenere insieme i principi di libertà, eguaglianza e fraternità. Il nuovo modello giudiziario delle Commissioni mi pare privilegiare senz'altro il legittimo fine della pace sociale, ma le conseguenze per l'altro valore che qui si discute - la verità - non sono affatto trascurabili, perché la rinuncia alla procedura del processo penale può magari risultare utile per avviare una transizione senza violenze e senza scosse, ma difficilmente può pervenire a un'adeguata verità giudiziaria (e dunque garantire la giustizia).

Senza la *cross examination*, non è infatti possibile giungere all'accertamento delle prove. La «dialettica sinallagmatica» caratterizzata dalla procedura che prevede l'amnistia della pena in cambio dell'ammissione della colpa, impone che l'imputato aderisca a un modello di narrazione già precostituito, al fine di poter essere amnistiato: un modello da cui, forse, si può risalire all'archetipo del sacramento cattolico della confessione. Il processo penale si fonda invece su procedure scientifiche che impongono la verifica delle asserzioni di fatto, attraverso l'esperimento delle prove: il nucleo razionale della procedura di accertamento della verità processuale sta quindi nella dimostrazione per mezzo di prove della realtà dei fatti accaduti; nella verifica di asserzioni di fatto, attraverso testimonianze e fonti di prova; nella dimostrazione che il passato è veramente accaduto, grazie a fonti del presente. (In questo tipo di verità, di fatto assimilabile a quella storica, il processo penale integra ovviamente anche una verità di diritto, qualora deduca che il fatto dimostrato come vero costituisce, sulla base dell'analisi della norma, un reato).

La possibilità della giustizia, di un giudizio equo, dipende insomma dalla possibilità di giungere, con prove convincenti, alla verità, ma a una verità che è tale solo se è conseguente all'adozione di procedure fondate giustamente, su prove certe e su regole correttamente interpretate. La verità dei fatti è quindi il presupposto della giustizia, ma la giustizia delle procedure e i problemi di metodo a cui accennava Ginzburg costituiscono le premesse della possibilità di giungere alla verità: le

procedure di accertamento dei fatti e di verifica delle prove, comuni al *jury trial* come agli ordinamenti dell'Europa continentale, presuppongono cioè l'affermazione del metodo delle scienze sperimentali e costituiscono perciò un antidoto potente contro l'adozione di metodi probabilistici e statistici, o di prospettive relativistiche e neoscettiche.

La lezione che proviene dalla discussione sulle procedure della giustizia di transizione mi pare in sostanza estremamente preziosa, anche per la riflessione degli storici sui metodi da adottare per contrastare deformazione, falsificazione e negazione: se infatti non si è capaci di contrastare le derive della decostruzione e della decontestualizzazione, si corre il rischio di perdere anche la possibilità di combattere quelle.

La procedura rigorosa in ambito giudiziario non presuppone necessariamente la contrapposizione tra un'idea consequenzialistica della giustizia e una sua concezione utilitaristica; e la verità che è il prodotto delle procedure giudiziarie, come delle ricostruzioni storiografiche fondate su prove certe, non pretende di essere la «totalità», l'essenza dei fatti, la verità intrinseca, ma solo la verità dei fatti realmente accaduti.

Non m'illudo che aggrapparsi a questa – la verità dei fatti realmente accaduti – possa fermare le spinte soverchianti che rovesciano in irrealtà le verità provate e le immonde pulsioni a fabbricare eventi falsi, cioè mai realmente accaduti: l'antisemitismo, al fondo, rimane un enigma che resiste e sopravvive al ricordo dello sterminio come ai mutamenti incerti della dottrina della Chiesa di Roma. Innervato nella tradizione ed esso stesso tradizione, nessuna analisi sembra mai riuscire a toccarne il fondo, quel fondo. Neppure questo mio esercizio.

Subito dopo la sconfitta del Terzo Reich, Theodor Adorno aveva fatto una profezia agghiacciante:

Nello scambio e nella confusione di verità e menzogna, che ormai quasi esclude che si possa mantenere e preservare la loro differenza, e che fa diventare un lavoro di Sisifo anche lo sforzo di tener ferma la conoscenza più elementare, si afferma, sul piano dell'organizzazione logica, la vittoria del principio che è stato disfatto sul piano strategico e militare. Le bugie hanno le gambe lunghe: si può dire che precorrono i tempi. La traduzione di tutti i problemi di verità in problemi di potere non si limita a reprimerla e a soffocarla come nei regimi dispotici di una volta, ma ha investito nel suo nocciolo più intimo la disgiunzione logica del vero e del falso, che, del resto, i mercenari della nuova logica contribuiscono a liquidare. Così sopravvive Hitler, di cui nessuno può dire con certezza se sia morto o si sia salvato.⁵¹

Ringraziamenti

Una prima e assai ridotta versione del capitolo 1 è stata discussa al seminario dell'Italian Academy della Columbia University di New York, presso la quale sono stato accolto come Alexander Bodini Research Associate Fellow in Culture and Religion nell'autunno del 2008, e poi pubblicata sulla rivista «Constellation. An International Journal of Critical and Democratic Theory», vol. 16, dicembre 2009, n. 4, pp. 615-34; il capitolo 3 sviluppa un'ipotesi che ho discusso all'Université de Grenoble II nel maggio 2007, nel corso di un colloquio internazionale dedicato ad *Antisémitisme national et internationalisation de la question antisémite. Italie fasciste et France de Vichy*, nel quadro di un progetto di ricerca finanziato dalla Fondation pour la Mémoire de la Shoah di Parigi; il capitolo 5 muove da alcune riflessioni che ho proposto, su invito di Gianni Sofri, nel gennaio 2006, in occasione della Giornata della Memoria organizzata dal Comune di Bologna; il capitolo 6 riprende alcune idee esposte nel convegno *Storia, verità, diritto* organizzato dalla Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea e dalla Giunta Centrale per gli Studi Storici presso l'Università di Roma - La Sapienza, nell'aprile 2008; il Post scriptum è frutto del dialogo con Carlo Ginzburg, svoltosi in occasione del seminario organizzato dal Dipartimento di Storia dell'Università di Pisa, nell'aprile 2008, su *Il paradigma indiziario (quasi) trent'anni dopo*.

Per osservazioni critiche e suggerimenti sono debitore nei confronti dei colleghi dell'Italian Academy della Columbia University (e in particolare di Nadia Urbinati); dei colleghi del Colloque International dell'Université de Grenoble II (e in particolare di Marie-Anne Matard Bonucci, Fabio Levi, Laurent Joly); dei colleghi del Seminario SISSCO - Giunta Centrale per gli Studi Storici (e in particolare di Jörg Luther e di Davide Petrini); di Carlo Ginzburg, David Bidussa, Guri Schwarz, Daniele Imbruglia e Anna Foa; e ultima, ma non per importanza, della collega della Scuola Superiore di Studi e di Perfezionamento (Sant'Anna) di Pisa Elena Kildani.

1.

«Essere qui capitalista di Palestina?»

Il mattino del 1° agosto 1944, intorno alle dieci, un manipolo di soldati tedeschi comandati da un ufficiale violò la grande dimora di Giuseppe Pardo Roques, a Pisa. L'anziano Pardo era stato uomo d'affari, notevole cittadino, presidente della comunità ebraica di Pisa. Alla ricerca delle presunte riserve di denaro e degli oggetti preziosi degli ebrei della città e di quello che i fascisti del quartiere descrivevano come l'«oro di Pardo», i soldati tedeschi saccheggiarono la casa e uccisero tutti coloro che vi si trovavano, ebrei e non.

Nella città semideserta, bombardata, divisa nelle due zone di occupazione dalla linea del fronte dei combattimenti lungo il fiume Arno, Giuseppe Pardo Roques, che era stato benefattore munifico dell'intera città e persona universalmente rispettata (anche dalle autorità fasciste repubblicane), venne massacrato, assieme a una decina di sventurati: i suoi collaboratori, i suoi ospiti (ebrei in fuga) e gli amici cristiani.

Furono pochi gli occhi di quel quartiere della città, un tempo brulicante di uomini, attività e traffici, a poter piangere l'accaduto: gli ebrei, poveri o ricchi, avevano abbandonato ogni cosa per sottrarsi alle deportazioni, gli altri erano stati sospinti verso le campagne o le colline pisane dalle bombe alleate e dalla morsa della carestia; la città era semideserta e i pochi abitanti superstiti erano terrorizzati.

Fino alla metà degli anni trenta, però, la presenza di ebrei nell'élite imprenditoriale, commerciale, amministrativa e accademica della città era stata invero cospicua, in relazione a una comunità poco numerosa. Ciò spiega anche come, sino a quando era stato libero il confronto politico e possibile un certo sviluppo del conflitto sindacale, non fossero mancate sporadiche eruzioni di antisemitismo sociale persino in qualche manifestazione antipadronale del movimento operaio.⁵²

Quel mattino del 1° agosto, i militari tedeschi probabilmente cercavano «il tesoro di Pardo Roques».⁵³ Mentre gli abitanti della via, silenziosi e nascosti, spiavano il loro arrivo, all'ufficiale che chiedeva: «essere qui capitalista di Palestina?» un istitutore iscritto al Fascio repubblicano avrebbe risposto, indicando l'abitazione di Pardo: «Gli ebrei stanno lì».

L'episodio della strage in cui perì Pardo Roques non è molto diverso da migliaia di altri accaduti in tutta Europa: da tale punto di vista, appare tutt'altro che «un caso». Può essere prezioso, però, quell'indizio che proviene dalla domanda dell'ufficiale: Pardo Roques infatti viene definito come un «capitalista», secondo lo stereotipo costruito dalla propaganda nazionalsocialista e (lo vedremo) fascista. Ciò significa che il rastrellamento e la rapina furono pianificati come un'azione di requisizione e di espropriazione? Pare certo, comunque, che i fascisti repubblicani che coadiuvarono i militari tedeschi appartenevano alle classi più popolari, e che alcuni di loro furono sospettati di un risentimento personale fondato anche sull'invidia sociale.

1. Emancipazione e usura: «Sur les juifs» di Louis de Bonald (1806)

Una tragedia tra le molte che accompagnarono lo sterminio degli ebrei d'Europa ci avvia verso un tragitto che sarà lungo e tutt'altro che lineare.

I fascisti europei del periodo tra le due guerre mondiali pensavano di conciliare le molte anime della nazione e di rappresentare il vero socialismo, quello dell'intera nazione: il loro sarebbe stato il "socialismo di tutti" e non di una classe sola, il socialismo della nazione, il nazionalsocialismo. In suo nome, ad esempio, i nazisti avevano creato per decreto del ministro dell'Agricoltura, Darré, piccole proprietà terriere inalienabili, allo scopo di consolidare la classe dei contadini proprietari; tali politiche tuttavia non si spinsero mai fino al punto di intaccare realmente il potere delle élite sociali e dei gruppi padronali: si cercò piuttosto di controllarli, sottomettendoli alle indicazioni strategiche del Consiglio Generale dell'Economia. A loro volta gli operai e i lavoratori tedeschi furono iscritti a forza nel Fronte del Lavoro organizzato da Robert Ley, ma l'integrazione delle classi lavoratrici non riuscì pienamente, facendo riemergere tensioni e conflitti di lavoro tra 1938 e 1939, che forse condizionarono la preparazione stessa della guerra.⁵⁴

Sul preteso socialismo dei fascisti di tutta Europa, lo storico francese ebreo Élie Halévy formulò in contemporanea con gli eventi un giudizio che possiamo oggi considerare definitivo: egli osservò che, da parte nazionalsocialista,

non si reclamava affatto, come facevano invece i socialisti, la soppressione del profitto in quanto principio dell'economia capitalistica, ma solo la soppressione dell'interesse, considerato come una modalità di sfruttamento degli agricoltori, degli operai e degli artigiani (ma anche degli industriali) da parte del capitalismo bancario. Solo contro questa forma peculiare di capitalismo si scatenò la propaganda nazionalsocialista, dato che alla testa delle banche si trovavano molti ebrei, mentre la piccola borghesia rovinata dalla crisi si vedeva schiacciata, da una parte, dai banchieri ebrei, dall'altra dai proletari socialisti e comunisti, molti dirigenti dei quali erano ebrei. L'antisemitismo cronico dei piccoli borghesi tedeschi divenne così uno degli articoli della fede hitleriana.⁵⁵

Halévy insisteva su un aspetto paradossale della crisi europea avviata con la Grande Guerra: i suoi contraccolpi avevano acceso le tensioni sociali già emerse nel ciclo di eventi che si era susseguito dalla Rivoluzione russa del 1905 ai grandi scioperi operai in Europa occidentale degli anni 1905-06 e 1910-11, anche se i tentativi rivoluzionari in Ungheria, Baviera, Germania settentrionale e Italia del Nord, nell'immediato dopoguerra, erano stati sconfitti.

Nella Russia sovietica l'«anarchia socialista» era stata disciplinata con il sistema militare dell'economia di guerra, imposto dal 1918 al 1921 e poi rafforzato con la pianificazione integrale, nel 1928.

Nell'Europa centrale, invece, è proprio il fascismo, imitazione diretta dei metodi russi di governo, che ha reagito contro «l'anarchia socialista». Ma così il fascismo si è trovato indotto a costituire sotto il nome di «corporativismo» una sorta di controsocialismo che noi siamo disposti a prendere più sul serio di quanto si faccia in genere tra gli antifascisti. Il corporativismo consiste infatti in un processo di crescente statalizzazione della società economica con la collaborazione di determinati elementi della classe operaia. Così la contraddizione interna di cui soffre la società può essere definita nel seguente modo: i partiti conservatori chiedono il rafforzamento infinito dello Stato ma la riduzione delle sue funzioni economiche; quelli socialisti invece l'estensione illimitata delle funzioni economiche dello Stato e nel contempo l'indebolimento della sua autorità. Attraverso una conciliazione, la soluzione è il «socialismo nazionale».56

Già negli ultimi decenni del XIX secolo, alcune importanti organizzazioni tedesche antisemite, come il Partito agrario, la Lega antisemita e il Partito cristiano-sociale evangelico, al pari dei cristiano-sociali austriaci, si erano costituite per patrocinare gli interessi degli agricoltori e delle classi medie, proponendo una politica economica protezionistica e una politica sociale paternalistica, contrabbandate per autentico socialismo o, come avevano preteso i propagandisti bismarckiani, *Reichsozialismus*. Ma questo tipo di anticapitalismo si tradusse spesso in antisemitismo: la cultura delle destre europee costituì la parabola finale di una guerra antica contro i diritti dell'uomo e del cittadino, dell'ostilità, della resistenza e dell'opposizione che, per tutto il XIX secolo, si erano manifestate contro l'emancipazione degli ebrei dopo la Rivoluzione francese e la concessione dei diritti civili e politici in vari Stati d'Europa. L'odio verso gli ebrei era cresciuto come l'escrescenza tumorale della guerra politica contro l'Illuminismo e i principi di cittadinanza, ma venne rafforzato da un tenace risentimento popolare contro la presunta funzione sociale delle élite ebraiche, identificate comunque con il capitalismo e i ceti che avevano profittato dell'introduzione del libero mercato.

L'indagine sulla dimensione economica e sociale dell'opposizione all'emancipazione ebraica impone, a mio avviso, di modificare sensibilmente la più lucida interpretazione dell'antisemitismo moderno, quella proposta da Hannah Arendt.

L'allievo di Jaspers ha collocato l'antisemitismo tra le componenti determinanti del movimento totalitario, assieme all'espressione delle forme politiche imperialistiche continentali e ai nazionalismi sviluppatisi nell'Europa centro-orientale alla fine del XIX secolo, quando i pangermanisti e i panslavisti scatenarono furibonde campagne di aggressione contro gli ebrei, accusandoli «di essersi infiltrati nelle nazioni europee al fine di prenderne il controllo».57 La mia ipotesi è che, innanzitutto, debba essere retrodatata la genesi dell'antisemitismo politico e sociale moderno: le sue prime espressioni si avvertono già

all'inizio del XIX secolo e devono essere lette nel contesto della rivolta contro l'Illuminismo politico e i diritti di cittadinanza, come propone anche la Arendt. Il senso di questa ipotesi sarebbe però incompleto laddove si omettesse di analizzare il contenuto economico e sociale della polemica contro l'emancipazione, ossia l'attacco contro il ruolo acquisito nella società dalle élite ebraiche (e dagli ebrei in generale), percepiti come «sfruttatori della nazione» dagli strati della popolazione più traumatizzati dagli effetti della *commercial society* e del *take off* industriale.

È necessario anche ripensare il nesso tra la genesi dell'antiebraismo politico e la tradizione antiggiudaica cristiana. Come ha scritto Arnaldo Momigliano,

qualunque cosa si scriva sull'epoca che finisce con fascisti e nazisti cooperanti nello spedire milioni di ebrei nei campi di sterminio (e fra le vittime vi erano mia madre e mio padre), c'è un giudizio che dev'essere ripetuto: questo terrificante massacro non sarebbe mai avvenuto se in Italia, Francia e Germania (per non andare oltre questi paesi) molte persone non fossero state indifferenti (un'indifferenza accumulata nei secoli) al destino dei loro compatrioti ebrei.⁵⁸

La distruzione degli ebrei d'Europa lacerò irrimediabilmente quella civiltà europea che lo stesso Momigliano considerava il risultato storico del *collegium* trilingue composto da prodotti intellettuali ebraici, greci e latini formatosi nell'età ellenistica.⁵⁹

La Shoah dev'essere perciò ritenuta l'esito tragico, sebbene non "necessario" e precostituito, non solo dell'antisemitismo politico moderno, ma di una ben più lunga tradizione antiggiudaica risalente forse almeno al IV secolo dopo Cristo, quando la cristianità si era ormai definita come *Verus Israel* e si era trasformata nella nuova "ideologia" religiosa dell'Impero romano. Allora, per la prima volta, il nemico dell'Ecclesia era stato rappresentato nell'antico popolo eletto⁶⁰ e tutte le sofferenze inflitte agli ebrei «perfidi» perché increduli - la diaspora e la seconda e definitiva distruzione del Tempio di Gerusalemme - sarebbero state perfettamente spiegate e giustificate, come scrisse Eusebio di Cesarea, a causa dell'antico «delitto commesso contro Cristo». ⁶¹ La cristianità era divenuta Chiesa esclusivamente dei gentili e si era rappresentata come una comunità incompatibile con «la Sinagoga», configurando quell'accusa contro gli ebrei che sarebbe stata ripetutamente proposta nel corso dei secoli: quella di essere - così scrisse Giovanni Crisostomo - «gente cupida, trafficante, mercante e traditrice dei poveri, che abita le Sinagoghe, spelonche di ladri». ⁶² Crisostomo, Girolamo, Ambrogio e altri Padri del IV secolo avevano così replicato la condanna intransigente già definita nell'Antico Testamento (*Deuteronomio* XXIII, 20-21), secondo la quale l'usura, intesa come prestito a interesse, sarebbe stata da considerare legittima solamente se esercitata verso gli stranieri, verso coloro, cioè, che non appartengono al popolo di Israele: «Non farai al tuo fratello prestiti a interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualunque cosa che si presta a interesse. Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo fratello, perché il Signore tuo Dio ti benedica in tutto ciò a cui metterai mano, nel paese in cui stai per andare a prender possesso». ⁶³

Lo stesso Tommaso avrebbe perciò solennemente confermato che l'usura costituiva sempre e comunque peccato, perché in qualsiasi persona, ebreo o gentile, ognuno è obbligato a riconoscere il proprio fratello; ⁶⁴ e nel 1199, su tale premessa teologica, papa Innocenzo III, pur vietando, dietro pena di scomunica, la persecuzione, gli abusi contro la proprietà o i battesimi forzati degli ebrei, aveva ribadito che la «perfidia giudaica»⁶⁵ costituiva la conferma della verità della fede cristiana e aveva condannato le attività di prestito e di banco esercitate dagli ebrei. A partire dal x e XI secolo, queste tuttavia si erano sviluppate soprattutto nelle città tedesche e italiane, ove le risorse monetarie e creditizie gestite dai banchi ebraici erano divenute necessarie al finanziamento delle transazioni commerciali;⁶⁶ e tale dedizione alle attività bancarie e di prestito era stata, com'è noto, l'effetto di restrizioni legali: l'allontanamento dalla terra, ad esempio, fu imposto agli ebrei alla fine del Medioevo (in Italia nel Cinquecento) ma il distacco dalle proprietà terriere e immobiliari era già intervenuto da molti secoli, da quando (nel IV secolo) si era proibito agli ebrei di disporre di servi cristiani. Le attività di prestito vennero tuttavia in parte tollerate almeno sino alla fine del XV secolo, allorché i francescani avrebbero lanciato la nuova violenta campagna, spingendo il pontefice Leone X alla decisione di legalizzare l'attività dei Monti di pietà, mentre l'attacco all'usura e al prestito veniva riproposto anche dai predicatori riformati più radicali (in un primo tempo anche dallo stesso Martin Lutero).⁶⁷

La stessa accusa di omicidio rituale, definita e formulata compiutamente per la prima volta forse da Thomas di Monmouth, monaco della cattedrale di Norwich, tra 1147 e 1150 (e molto probabilmente in modo indipendente dai precedenti greci e latini), si cristallizzò in un paradigma dopo la vicenda del bambino Simone di Trento, occorsa nel 1475, e venne utilizzata soprattutto nella grande campagna per l'instaurazione dei Monti di pietà e la chiusura dei banchi di prestito ebraici. La propaganda di Andrea da Faenza, Giacomo della Marca, Alberto da Sarteano e, soprattutto, Bernardino da Feltre sarebbe riuscita a ottenere l'espulsione degli ebrei da non poche città italiane ⁶⁸ (tra le quali Perugia, ove fu avviato per l'appunto un processo per tentato omicidio rituale contro una famiglia di banchieri ebrei).⁶⁹

La connessione tra usura e omicidio rituale venne attestata negli stessi anni anche nella penisola iberica, nella vicenda dell'espulsione degli ebrei di Saragozza e in altre e, dopo un lungo periodo di declino in tutta Europa, sarebbe riapparsa oltre tre secoli più tardi, soprattutto nella zona di residenza ebraica dell'Impero russo e in Europa centrale, sollecitata dal tragico processo contro gli ebrei di Damasco, nel 1840. La stagione della nuova letteratura antiebraica si avviò con la pubblicazione del testo di Friedrich Wilhelm Ghillany, *Das Judentum und die Kritik*, nel 1841, e proseguì almeno sino al 1869, anno di edizione del volume di Gougenot des Mousseaux, *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, benevolmente accolto anche da Pio IX; ritornò infine con il fortunato *Der Talmud-Jude*, di August Rohling, e, soprattutto, nella campagna lanciata dalla «Civiltà Cattolica» nell'estate del 1881. Quest'ultima la si può definire un autentico *nihil obstat* della Santa Sede al disegno delle gerarchie cattoliche di strumentalizzare il nuovo antisemitismo politico e sociale affacciandosi sulla scena politica di diversi Stati.⁷⁰

Quale relazione intercorse fra la tradizione antiggiudaica cristiana legata alla polemica sull'usura e l'antisemitismo sociale moderno, nato dalla frattura intervenuta dopo il 1789?

Le analisi che legano l'antisemitismo a cause obiettive o congiunturali, quali la crisi economica, la disoccupazione, le incertezze psicologiche e materiali, colgono certo il vero e il contesto in cui il fenomeno si manifesta, ma coprono una dimensione e un modo di funzionare dell'antisemitismo che ha altri ritmi e altri registri: coprono cioè il fatto che *l'antisemitismo è una tradizione*, si trasmette come una tradizione, ha l'andamento fluttuante ma persistente di una tradizione, ossia di un fattore antropologico-culturale dell'Europa cristiana e post-cristiana. Un suo terreno di persuasione e sviluppo si trova proprio nel bisogno diffuso di tradizione, di rifondazione e di radici di fronte al mutamento e alle mescolanze.⁷¹

In questo passo Stefano Levi Della Torre avanza un'ipotesi che merita davvero di essere discussa e ripresa. L'antisemitismo sarebbe una tradizione di lunghissima durata che si è riproposta nel tempo, mutando ovviamente di forma; anzi la specificità della tradizione antiggiudaica viene definita tenendo conto proprio della sua dimensione plurisecolare e delle sue costanti: tra queste, la polemica sull'usura e sul prestito lucrativo fu una delle più importanti e, al tempo stesso, un argomento che, dopo l'emancipazione del XVIII secolo, si modificò profondamente. La mia ipotesi è che la polemica tradizionale contro l'usura, per effetto della crisi definitiva della società di Antico Regime, abbia dato vita al linguaggio del moderno anticapitalismo antiebraico, predisposto e alimentato dalla trasformazione economica del XIX secolo e dall'affermazione del mercato autoregolato, e in quello si sia rinnovata: la reazione al mercato avrebbe generato un bisogno diffuso di radici culturali, per contrastare l'incertezza provocata dal cambiamento vorticoso, e tale contesto spiegherebbe perché la reazione intransigente cattolica ai diritti dell'uomo e all'individualismo economico sia stata il terreno di coltura dell'antisemitismo moderno, politico e sociale.

Nei primi anni del XIX secolo, dopo la Rivoluzione francese e l'emancipazione ebraica, la difesa politica della tradizione occupò infatti uno spazio centrale nel linguaggio del controilluminismo e nel pensiero cattolico intransigente di tutta Europa; nelle opere di Joseph de Maistre, Louis de Bonald, René de Chateaubriand, Félicité de Lamennais, Donoso Cortés, Ludwig von Haller, padre Taparelli d'Azeglio e padre Ventura – solo per citare alcuni degli scrittori più celebri⁷² – la religione cattolica apostolica romana venne rappresentata come l'unica religione vera, perché la sola che potesse garantire la stabilità dell'ordine sociale sulla base della Rivelazione e della tradizione, cioè dell'insegnamento della Chiesa accumulato lungo il corso dei secoli a partire dalla lezione dei Padri.

La religione è vera perché la sua autorità è dimostrata, ma solamente il corpo della Chiesa conosce e conserva quella Verità. La tradizione tramanda che la gerarchia è indispensabile all'ordine della Chiesa e della società, il quale invece può essere messo a repentaglio dalla pretesa dell'individuo di accedere liberamente al Libro, dunque alla

Verità: i cosiddetti diritti dell'uomo e del cittadino, fondati sulla presunta eguaglianza intellettuale e morale tra gli uomini, sarebbero in definitiva l'ultima conseguenza nefasta di tre secoli di dissenso religioso e della tragica scissione avvenuta in seno alla Chiesa cristiana dal XVI secolo. La rivoluzione dei diritti dell'uomo e del cittadino non sarebbe dunque che l'ultimo atto della Riforma protestante e della pretesa dell'individuo di leggere e interpretare liberamente il testo sacro.

Ma l'eresia dei moderni presuppone l'ostinazione degli antichi, cioè la «dura cervice» e il rifiuto degli ebrei di riconoscere il figlio di Dio, dunque anche l'apologia del libero mercato rimonta all'antica «sete giudaica di guadagno». Cercherò di mostrare come questo stesso schema sia passato dall'apologetica sociale della religione cattolica ad ambienti diversi della cultura ottocentesca, penetrando anche nel socialismo antidemocratico e antiliberal e consentendo ad Alphonse Toussenel, un seguace di Fourier, di concludere che «dietro i protestanti c'è sempre la potenza ebraica».73 La trasmissione della stessa argomentazione dall'apologetica cattolica agli ambienti socialisti prova che almeno una parte della cultura del movimento operaio socialista del XIX secolo fu permeata dalla reazione culturale all'Illuminismo e da quelle che Hirschman ha definito le retoriche della reazione (*rethorics of reaction*)74 ai diritti di cittadinanza.

Il ruolo svolto dalla Chiesa di Roma e dalla stampa ecclesiastica cattolica nella guerra culturale ai diritti civili e politici e alle libertà costituzionali fu alla fine sanzionato ufficialmente dalla condanna formale degli errori moderni prodotti dall'Illuminismo, codificata con il *Syllabus* nel 1864 e dal Concilio Vaticano I nel 1870; reclamando pubblicamente e ufficialmente tale ruolo, la Chiesa rivelò l'ambizione politica di egemonizzare e guidare tutte le posizioni di rifiuto dell'ordine economico capitalistico e dello Stato costituzionale di diritto, per orientarle alla riconquista cristiana della società europea. La decisione della Chiesa cattolica di assumere la guida teologica e politica di tutti i movimenti di opposizione alla ragione e alle libertà costituzionali può spiegare perché i protagonisti fondamentali dei movimenti antiebraici del XIX secolo siano stati le corporazioni, i sindacati e le associazioni cattoliche; al tempo stesso, l'attrazione esercitata in alcuni ambienti socialisti dall'economia sociale cattolica e dalla dottrina sociale della Chiesa potrebbe rinviare anche (ma non solamente) al contesto in cui avvenne la trasmissione degli argomenti della tradizione antiggiudaica contro l'usura. Quando, verso la fine del secolo, i nazionalisti cercarono di strappare ai cattolici il ruolo di guida dei movimenti antisemiti, gli stereotipi della tradizione antiggiudaica cristiana subirono un'ulteriore trasformazione, come documentano le accuse agli ebrei - presenti nella stampa nazionalista - di costituire una «nazione» estranea, infiltrata tra le altre nazioni europee, ma invisibile perché formata da individui emancipati, assimilati, dunque simili apparentemente ai cristiani, ma insensibili alla legge cristiana della fratellanza e più potenti, perché più ricchi. Dalla fine del XVIII secolo, gli argomenti della tradizione contro l'usura si rinnovarono dunque nella polemica contro l'emancipazione, poi, nei decenni successivi, trapassarono nell'ambito del socialismo non marxista, nelle frange corporative del sindacalismo, infine tra i nazionalisti.75 Nella propaganda antiebraica cattolica, l'emancipazione venne presentata come lo strumento politico con cui gli ebrei erano finalmente riusciti a camuffare le proprie attività speculative ai danni della nazione cristiana e, sin dall'epoca dell'acquisizione dei diritti civili, divenne il paradigma della democrazia politica moderna, trasformando

l'ostilità alle conseguenze economiche dell'emancipazione in odio nei confronti dei principi e delle istituzioni della democrazia.

Sin dalla prima legge di emancipazione, promulgata in Francia nel 1791, la retorica antiebraica identificò perciò le libertà conquistate dagli ebrei con l'avvento dello Stato liberale e costituzionale, attribuendo loro tutte le responsabilità per le conseguenze e i processi degenerativi della democrazia moderna: la secolarizzazione, l'individualismo egoistico, il disordine politico e la competizione senza regole sul libero mercato; e gli ebrei vennero considerati i veri responsabili dell'avvento della democrazia imposta dalla Rivoluzione, coloro che avrebbero complottato per disgregare l'unità dei cristiani, distruggere la *societas christiana*, sciogliere il vincolo tra il potere monarchico assoluto e l'autorità della Chiesa di Roma.⁷⁶ Ma sebbene assimilati al *dēmos* attraverso le norme dell'eguaglianza civile e politica, essi erano rimasti stranieri per il loro ostinato rifiuto di riconoscere la vera religione e abbandonare i propri costumi perversi.

L'irriconciliabilità della "differenza" ebraica, anzi dell'ebreo convertito, si era già posta come un problema serio ai dottrinari della teologia e del diritto nei secoli precedenti.

Il dibattito risaliva al xv secolo, al tempo della conversione forzata degli ebrei della penisola iberica: subito dopo l'espulsione degli ebrei non convertiti dalla Spagna, nel 1492, si era posto il problema di garantire con sicurezza che nessun giudeo convertito e i suoi discendenti potessero accedere a uffici importanti o svolgere addirittura una qualche funzione nell'istituto dell'Inquisizione. Al fine di «riconoscere» gli antichi ebrei, si era trovata una soluzione, codificata nei decenni successivi dagli statuti *de limpieza de sangre* che, per la prima volta, avevano definito e classificato chi fosse ebreo sulla base della discendenza e di «qualità» o caratteri biologici immodificabili. Teologi e giuristi, come Escobar del Corro e Marquardo de Susannis, avevano definito gli ebrei una *generatio* connotata da *pravorum morum ratio*, nella quale tutte le colpe e in particolare la *macula* del deicidio sarebbero passate da padre in figlio attraverso le *qualitates sanguinis*.⁷⁷

Secoli dopo, l'antisemitismo salì al potere in Germania. Nel 1933 Leo Spitzer scrisse un saggio fondamentale per la comprensione della tradizione anti giudaica. Muovendo dall'equazione tra differenza religiosa e differenza etnica stabilita in quei documenti spagnoli del XVII secolo, ricondusse l'etimologia delle parole *rasse*, *race* e *razza* al lemma *generatio* utilizzato dai teologi negli statuti di *limpieza de sangre*.⁷⁸ Nello stesso periodo, il professor Victor Klemperer, espulso dall'Accademia di Dresda perché ebreo *artfremd*, e costretto a scegliere la clandestinità in patria per potersi salvare da morte certa, scoprì che la «lingua del Terzo Reich»⁷⁹ rappresentava una regressione completa alla retorica dell'intolleranza del XVII secolo.

Nelle argomentazioni contro l'usura agì un meccanismo semantico analogo? Più volte si scrisse che anche il peccato di usura, come l'eredità della colpa del deicidio, si sarebbe trasmesso come una *macula* e, di nuovo, alla definizione della differenza religiosa si volle far corrispondere una differenza di sangue. Il senso di qualsiasi distinzione tra l'intolleranza per fede e quella per razza si era quindi perduto già prima che il conte di Gobineau lo formulasse nel modo più tracotante: «Tutti i popoli conservano immutabilmente carattere e idee: gli ebrei, i guebri, i copti e in qualche modo anche gli armeni: razze che lo stesso sistema connota con il marchio dell'avidità e della bassezza».⁸⁰ Significativamente, tra i caratteri permanenti della «natura giudaica»,

Gobineau aveva iscritto quell'avidità rivelata proprio dal peccato di usura, dal prestito lucrativo.

Ma il nuovo sentimento di odio verso gli ebrei che si andò formando dopo l'emancipazione non può essere considerato l'esplosione dell'ostilità verso una "razza" diversa e riconoscibile; esso fu bensì l'espressione di un odio nuovo nei confronti dei propri simili, cittadini eguali agli altri che agivano contro gli altri, minacciosamente nascosti nel sottosuolo della nazione e che già avevano minacciato la cristianità nel passato, nelle epoche in cui essi avevano esercitato le funzioni di esattori fiscali per conto del sovrano e di prestatori di capitali allo Stato. La persistenza ostinata nel rifiuto del Vangelo e la pretesa di rimanere un popolo eletto rappresentavano quindi la prova definitiva di un'estraneità insuperabile, e quest'ultima costituiva, a sua volta, il presupposto indispensabile di una cospirazione volta alla conquista del potere economico: l'immaginario complotto economico ordito per giungere al controllo degli Stati europei sarebbe divenuto nel corso del XIX secolo la spiegazione plausibile delle crisi cicliche, dei crolli finanziari e dei fallimenti bancari, sino a quando i *Protocolli dei savi anziani di Sion* avrebbero preteso di portare la prova finale della pianificazione del complotto ebraico. La falsa documentazione del presunto incontro che si sarebbe tenuto durante il primo congresso sionista di Basilea nel 1897, per organizzare la conquista economica e finanziaria del mondo,⁸¹ era il testo di un complotto finto, ma anche l'indizio evidente di un altro complotto politico, questo invece vero:⁸² il complotto del più aggressivo antisemitismo che sull'ossessione del presunto imperialismo finanziario ebraico aveva proiettato i propri disegni di espansione e di dominio.

Entrando in lotta contro l'emancipazione e lo Stato costituzionale di diritto, l'antisemitismo politico divenne debitore della tradizione antiggiudaica cristiana: non per caso, lo stesso lemma «antisemitismo» cominciò a diffondersi nel linguaggio politico europeo dopo la pubblicazione, nel 1879, del testo di propaganda politica scritto dal giornalista (già democratico) tedesco Wilhelm Marr: proprio nel tentativo di trovare un modo di definire gli ebrei che non fosse basato solo sulla religione, Marr insistette sulla loro funzione sociale parassitaria.⁸³

Agli inizi del secolo, le conquiste napoleoniche avevano esteso all'Europa le norme del codice civile ma, nell'età della Restaurazione, le leggi di emancipazione e le norme egualitarie erano state revocate. L'emancipazione legale fu definitivamente raggiunta solo nella seconda metà del XIX secolo in diversi Stati europei: nell'Impero asburgico nel 1867, in Prussia nel 1869, nel Reich unificato nel 1870; in Italia, nel 1848, l'eguaglianza civile era stata ratificata nel Regno di Sardegna, nel Granducato di Toscana e in altri Stati, successivamente revocata dopo la sconfitta dei moti liberali, per essere restaurata dopo l'unificazione nazionale italiana.⁸⁴ L'emancipazione non riguardò tuttavia la maggioranza degli ebrei d'Europa, confinati nel distretto di insediamento dell'Impero russo, tra Polonia, Lituania, Bielorussia e Ucraina: in quel territorio persistettero le più crudeli forme di esclusione e di discriminazione, che furono anzi aggravate dalle cicliche manifestazioni di intolleranza fomentate dal clero ortodosso e dalla polizia zarista, come accadde dopo l'assassinio dello zar Alessandro II.

Anche nell'Europa centrale la reazione contro l'emancipazione crebbe

più intensamente nell'ultima parte del XIX secolo. Nella regione della Bassa Austria il socialista Karl Lueger riuscì a guadagnare il sostegno del movimento politico dei cristiano-sociali, grazie al quale venne eletto borgomastro di Vienna, nel 1897, utilizzando e strumentalizzando il malcontento provocato dal disagio economico di larghi strati sociali colpiti dalla depressione iniziata vent'anni prima e culminata con il crollo della borsa di Vienna. Le conseguenze di quell'evento si erano estese sino a Berlino,⁸⁵ e anche nel Reich tedesco le associazioni degli agricoltori e la confederazione degli industriali avevano reagito alla crisi economica sostenendo i movimenti nazionalisti pangermanistici, che lottavano per la revisione in direzione neoassolutistica del pur limitato sistema costituzionale; le ricorrenti campagne antiebraiche, promosse dalla Lega antisemita, dal Partito cristiano-sociale, dal Partito sociale del Reich, dall'Associazione popolare tedesca, dall'Associazione antisemita e dal Partito conservatore furono appoggiate da un ampio schieramento sociale e spesso dagli accademici. Paul de Lagarde, eminente studioso di civiltà orientali, trasformò l'Università di Gottinga in un centro di diffusione delle pubblicazioni antiebraiche, esercitando una profonda influenza sul corpo insegnante tedesco. Tra 1873 e 1890, vennero stampati più di cinquecento testi di propaganda antiebraica.⁸⁶

Il più impressionante movimento antiebraico si sviluppò tuttavia in un contesto istituzionale assolutamente diverso, la repubblica francese fondata sulla scuola laica e sul suffragio universale maschile, nel periodo tra la fine del XIX secolo e la Grande Guerra. Negli ultimi due decenni del XIX secolo, anche in Francia entrarono in gioco gli effetti della depressione economica, nonché le conseguenze politiche di molti fenomeni di corruzione, come quelli emersi nel cosiddetto scandalo Wilson, che portò alle dimissioni del presidente della repubblica, Jules Grévy, e che gettò il discredito sulle istituzioni democratiche e sul parlamento. Anche in Francia, il crollo di un importante istituto di credito cattolico, l'Union Générale, provocò una campagna di opinione contro la strapotenza della finanza ebraica (che sarebbe stata all'origine del collasso) e la denuncia del presunto «complotto» ebraico creò un clima ostile al sistema parlamentare, in cui maturarono i disegni di revisione costituzionale in direzione autoritaria, culminati nell'impresa del generale Boulanger, tra 1888 e 1889. I pamphlet della Ligue antisémitique de France di Morès e Guérin conobbero allora un enorme successo, mentre numerosi disordini e rivolte contro gli ebrei scoppiarono ancora nel corso dei primi anni novanta a Montpellier, Tours, Tolosa, Angers, Lille, Grenoble, Marsiglia.

Un più largo fronte antiebraico si formò per effetto dell'affaire Dreyfus. L'ufficiale accusato di spionaggio a favore della Germania divenne il simbolo della slealtà, del tradimento e del complotto ebraico alle spalle della nazione: Dreyfus venne dipinto come l'ebreo, cioè lo straniero che aveva tradito il paese che lo aveva accolto e aveva riposto fiducia in lui, dunque come il simbolo del fallimento dell'emancipazione giuridica e, al contrario, la prova della verità e della fondatezza del tradizionale pregiudizio cristiano. Nella presunta cospirazione a vantaggio del Reich i giornali cattolici - come «La Croix», «La Bonne Presse», «Le Pèlerin», «Les Études» e altri - trovarono la conferma delle ragioni della propria antica ostilità all'emancipazione, dunque ai principi della cittadinanza democratica e alla Repubblica; ⁸⁷ assieme alle congregazioni, agli ordini e alle associazioni collaterali della Chiesa, i giornali clericali guidarono il fronte antidreyfusardo composto da cattolici, conservatori, nazionalisti e socialisti antisemiti, rivendicando il

primato della Chiesa nel rifiuto e nel rigetto degli «errori moderni»: il primato teologico nella lunga battaglia contro l'Illuminismo avrebbe legittimato a loro parere l'ambizione cattolica di rilanciare l'impegno per la cristianizzazione della società europea e di egemonizzare i nuovi movimenti di opposizione alla democrazia, di cui l'antisemitismo era una componente decisiva. La polemica antiebraica divenne così il connotato qualificante dei partiti cristiani che si andavano costituendo tra la fine del XIX e il xx secolo e assunse un ruolo determinante nel conflitto tra la Chiesa e lo Stato secolare. L'ultima conseguenza fu quella di trasformare definitivamente gli ebrei nel simbolo della secolarizzazione, dei diritti radicali di libertà, della decadenza morale moderna.

Il fenomeno dell'assimilazione delle borghesie ebraiche e il contemporaneo incremento dei flussi di immigrazione di ebrei orientali trasformarono le comunità dell'Europa occidentale – soprattutto quelle di Germania, Francia e Impero asburgico – in capri espiatori del malessere sociale, ma le condizioni del successo della propaganda antisemita presso larghi strati della popolazione di quei paesi fu “preparato” dalla tradizione, cioè dalla familiarità che i credenti avevano con gli schemi, le argomentazioni e gli stereotipi che secoli di predicazione antigiusaica cristiana avevano sedimentato nella memoria collettiva.

Nella polemica e nella battaglia politica antiebraica si creò persino un clima di “competizione” tra i partiti cattolici e i movimenti protestanti. Nel 1881, ad esempio, la rivista «La Civiltà Cattolica» non criticò affatto la campagna di agitazione antisemita promossa in Germania dal predicatore di corte a Berlino, il pastore evangelico Stöcker, ma anzi si augurò che i cattolici fossero in grado di conquistare la guida di quel movimento, in virtù del primato esercitato per secoli dalla Chiesa di Roma nella polemica plurisecolare contro gli ebrei; era stata infatti la Chiesa la prima a denunciare l'estensione dei diritti di cittadinanza agli ebrei, con l'argomento che questa avrebbe distrutto le regole che per secoli avevano separato gli ebrei dalla società cristiana e «impedito loro di far male»⁸⁸ (come purtroppo era avvenuto, dimostrando che le ragioni che avevano imposto per secoli la separazione tra cristiani ed ebrei non erano mutate). Era perciò necessario cambiare le procedure e i gradi di intensità, ma non il principio della separazione – sostennero gesuiti e assunzionisti – che poteva tradursi nella discriminazione per legge sino all'eliminazione totale dal consesso civile. Come affermarono i Pères Assumptionistes sul proprio organo di stampa, «La Croix», il 6 novembre 1894: «Ammettere gli ebrei nella società cristiana è come dichiarare che il deicidio, di cui essi portano la maledizione perpetua, non riguarda più la nostra generazione. Ma se noi siamo cristiani, loro rimangono maledetti».⁸⁹

Bisogna sottolineare che organi come «La Croix», «Historisch-Politische Blätter» e «La Civiltà Cattolica» non erano certo pubblicazioni marginali nella stampa cattolica europea, ma anzi dettavano la linea alle autorità ecclesiastiche, e che persino il nunzio apostolico a Vienna, il cardinale Serafino Vannutelli, riconobbe la necessità di sostenere vigorosamente la reazione popolare al dominio dell'economia liberale identificata con quello delle élite ebraiche. Introducendo la discussione della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari sulla situazione in Austria e sul movimento dei cristiano-sociali, il cardinale Vannutelli (che era anche il patrono degli assunzionisti francesi) riconobbe che a Vienna «dominavano da più decenni gli ebrei e con essi il Partito liberale tedesco. Tutto è nelle loro mani: ricchezze, capitali,

grandi opifici, giornali e rappresentanza nel municipio, nella dieta provinciale e nel parlamento dell'Impero».90

La Chiesa dunque non poteva che sollevare «la questione economica» e dell'«oppressione del capitalismo a danno del popolo e della piccola industria», perché lo scandalo rappresentato dal dominio ebraico imponeva comunque di scendere sul terreno sociale e di mobilitare le popolazioni oppresse dall'*usura vorax*, così come era stato denunciato nella *Rerum Novarum*.

Dobbiamo chiederci dunque che cosa accadde nell'Ottocento dell'immagine dell'ebreo come usuraio, cosa accadde di quello stereotipo costruito per secoli dalla polemica rigorista tradizionale contro il prestito a interesse e il commercio, quando l'emancipazione giuridica e la secolarizzazione si intrecciarono con l'imposizione «artificiale» del mercato capitalistico – per usare l'attributo di Karl Polanyi –, cioè con la decisione politica di costruire liberi mercati autoregolati.

Mi concentro essenzialmente sulla società francese degli ultimi decenni del Settecento. Anche in Francia il libero mercato dei grani fu introdotto contemporaneamente a quel fenomeno che Marc Bloch ha definito «l'individualismo agrario», allorché l'attacco al pascolo collettivo e l'appropriazione privata delle terre comuni ampliarono e approfondirono il conflitto tra l'aristocrazia, i proprietari *laboureurs* e gli operai agricoli pagati a giornata, i *journaliers*. Alle rivolte – *les guerres des farines* – contro i ripetuti tentativi, tra 1763 e 1775, di introdurre la liberalizzazione del prezzo dei grani si sommarono i tentativi di ripristinare le antiche forme di protezione dei consumi delle classi subalterne attraverso la *taxation populaire*, in nome di un'idea di «giusto prezzo» definita secondo i codici dell'economia morale delle classi popolari;91 nello stesso periodo, le *remontrances des parlements* – le proteste delle magistrature cittadine contro i decreti di liberalizzazione – vennero irrobustite e legittimate dalla durissima campagna dei teologi rigoristi «contro l'idra mostruosa che la Chiesa aveva già più volte colpito con i propri fulmini», l'usura. Il ministro Turgot fu l'autore dei decreti di liberalizzazione dei mercati. Coerentemente con la sua adesione convinta alle dottrine fisiocratiche, egli si trovò schierato sul fronte opposto a quello rigoristico92 nella nuova controversia sul *Deuteronomio*, contro le affermazioni ripetute sull'inconciliabilità tra la Chiesa, il commercio e il prestito a interesse. Tale confronto, durissimo, tra la gerarchia cattolica, i nuovi ceti borghesi e la cultura fisiocratica, non impedì tuttavia ad alcune importanti autorità religiose di pronunciarsi per scelte “liberali”, come fece l'abate Baudeau, il direttore delle «Nouvelles Éphémérides», che abbracciò convinto quelle tesi fisiocratiche che pure potevano essere facilmente accusate di apologia degli interessi di «borghesie» dedite esclusivamente al profitto («finalità» che nella polemica spesso non aveva alcuna possibilità di essere distinta dall'«usura» e dal «latrocinio»).

Queste formule rimontavano infatti alla letteratura moralistica tradizionalista sei e settecentesca, nella quale il cosiddetto «borghese» era stato identificato con l'usuraio che presta denaro e merci al solo scopo di guadagnare un interesse illecito, perché maggiore del margine consentito dal valore delle merci e del denaro investito; e la stessa metafora dell'«idra mostruosa» dalle mille teste sempre rigenerantisi e

dalle fauci spalancate a divorare la carne del cristiano, usata per secoli contro la «pratica immonda dei prestatori ebrei»,⁹³ favoriva e sollecitava l'identificazione tra nuovi usurai «borghesi» ed ebrei.

L'emancipazione del 1791, oltre a scavare quello che Pierre Vidal-Naquet ha definito l'«abisso giuridico, linguistico e nazionale» che avrebbe diviso gli ebrei dell'Europa occidentale da quelli dell'Europa centrale e orientale,⁹⁴ rese attuali le categorie della polemica contro l'usura come ulteriori motivi di attacco contro i diritti di cittadinanza concessi agli ebrei, mentre la permanenza delle strutture comunitarie della «nazione» ebraica venne considerata in contraddizione con l'aspirazione dei cittadini ebrei a integrarsi nella nuova nazione di appartenenza.⁹⁵

I fenomeni di rigetto dell'eguaglianza giuridica e, dunque, anche le proposte di applicare immediatamente alcune restrizioni alle nuove norme di emancipazione, possono essere ritenuti in primo luogo l'effetto del duro contrasto tra la Chiesa e una legislazione che le autorità ecclesiastiche leggevano come il più nefasto risultato dell'Illuminismo, mentre l'ostilità verso le funzioni esercitate dagli ebrei nelle intraprese economiche si alimentava ancora di queste eredità della tradizione anti giudaica. ⁹⁶ La nazionalizzazione delle minoranze ebraiche creò la nuova coscienza ebraica ma favorì anche la reazione intransigente contro di essa.⁹⁷

La connessione tra l'emancipazione ebraica e lo sfruttamento economico della «nazione cristiana» da parte dei banchieri e dei prestatori ebrei, stabilita nei testi dei propagandisti del controilluminismo cattolico, fornì anche il contributo determinante alla formazione di un nuovo paradigma antiebraico.

A partire dall'ultimo decennio del XVIII secolo, la fine della discriminazione applicata sino ad allora alle minoranze religiose ebbe un impatto diverso nei vari Stati europei e il mutamento di condizione degli ebrei si realizzò in svariate forme in un periodo assai lungo; in certi casi, come in molti Stati tedeschi, l'emancipazione giunse al termine di un percorso di integrazione sociale e culturale favorito – come ha scritto Mosse – dall'identificazione delle élite ebraiche con l'ideale della *Bildung*.⁹⁸

In una prospettiva di lunga durata, l'emancipazione si delineò quindi come un fenomeno contraddittorio nonché diversificato per tempi e modi, poiché il raggiungimento dell'eguaglianza giuridica eliminò le discriminazioni ma anche certi “privilegi” garantiti agli ebrei nell'Antico Regime, ad esempio a quelle comunità che avevano ottenuto libertà di traffici e di commerci in alcune importanti città portuali europee e goduto di grande prestigio presso le corti dei principati, dei ducati e dei piccoli regni germanici.⁹⁹ L'eguaglianza giuridica, inoltre, non sempre eliminò le forme della vecchia discriminazione né le pressioni della Chiesa per la conversione e la pratica del battesimo forzato; mentre sul versante ebraico, talvolta alimentò, per reazione alla delusione, un sentimento di nostalgia per lo *status* precedente: nella coscienza ebraica, la vecchia e la nuova identità rischiarono a volte di venire a urto, come accadde a chi volle conciliare amore per la patria e pervicace testimonianza di lealtà all'ebraismo, come prima e irrinunciabile etica monoteistica.¹⁰⁰

Identificata l'emancipazione come il portato ultimo dell'Illuminismo e della sua traduzione nel principio della cittadinanza universale, il nuovo

antisemitismo non poteva che alimentarsi della retorica della reazione contro l'universalismo politico e l'individualismo religioso, morale ed economico, e tale intreccio tra l'antilluminismo e l'odio nei confronti degli ebrei spiega perché le argomentazioni controilluministiche avverse ai diritti di cittadinanza echeggiassero spesso le antiche tesi della controversia antiprotestante dell'epoca della Riforma, che continuò ad alimentare anche le polemiche postrivoluzionarie contro i decreti di abolizione delle gilde, delle corporazioni e delle normative di protezione del mercato.¹⁰¹ Si posero così le premesse di una perversa circolazione di argomenti e figure retoriche tra il controilluminismo antiebraico e l'economia morale antiliberale.

Louis de Bonald, ad esempio, uno dei più eminenti teorici della reazione antiuniversalistica e antilluministica, fu anche l'autore di uno dei primi testi di esplicita polemica contro il ruolo sociale dei mercanti ebrei e, più in generale, la posizione sociale degli ebrei dopo l'emancipazione.

Autore durante l'emigrazione di uno dei primi trattati della reazione politica neoassolutistica - la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, scritto nel 1796 per contestare i fondamenti del costituzionalismo rivoluzionario e aggiornare gli schemi teologico-politici di Jacques-Bénigne Bossuet in chiave violentemente antirousseauiana - Bonald dette alle stampe, tornato in Francia, anche uno dei più violenti articoli antiebraici della stagione postrivoluzionaria: *Sur les juifs*. Si tratta, a mia conoscenza, del primo testo in cui la polemica contro la democrazia e l'eguaglianza dei diritti si intreccia con un esplicito anticapitalismo antiebraico,¹⁰² che sarebbe stato ereditato dagli scrittori sociali cattolici e da alcuni polemisti socialisti.¹⁰³

Sotto il profilo teorico-politico, Bonald non fu certo un autore originale. Le sue propensioni monarchiche antindividualistiche e comunitarie appaiono anzi sostanzialmente la riproposizione delle vecchie tesi assolutistiche di alcuni noti autori del XVII e XVIII secolo: Bossuet, Filmer, Ramsay; e il suo tratto più importante non è quindi il neoassolutismo politico, ma la riformulazione di quella che, in una pagina della *Società feudale*, Marc Bloch ha definito «l'ideologia ufficiale dell'Antico Regime».¹⁰⁴

In ogni società - scrive Bonald - ricorrono alcune «funzioni» costanti e regolari, le quali servono a regolare i rapporti sociali: la funzione del comando (che egli definisce *pouvoir*); la funzione della trasmissione degli ordini politici e dei valori morali (funzione esercitata dal *ministre* governativo o ecclesiastico); infine la funzione di chi obbedisce e lavora (il suddito, *le sujet*). Ogni istituzione, a partire dalla famiglia, sino a risalire allo Stato, appare governata da tali funzioni sociali.¹⁰⁵ La *Théorie du pouvoir politique et religieux* riproduce dunque l'apologia dei tre ordini del regno di Francia e il modello di tripartizione funzionale proprio dell'ideologia ufficiale dell'Antico Regime, ridefinito nel XVII secolo dal giurista Charles Loyseau, nell'opera intitolata *Traité des ordres et simples dignitez*.¹⁰⁶

La bestia nera di Bonald era Rousseau. Con la sua utopia democratica, lo scrittore ginevrino aveva criticato l'idea che il potere sovrano legittimo si fondasse sull'archetipo dell'autorità del padre di famiglia, definendola una tesi che cadeva a vantaggio di una «parte sola» della società,¹⁰⁷ e riconducendola agli autori filoassolutisti che invece Bonald avrebbe ripreso: Filmer e Ramsay. Rispondendo a sua volta a Rousseau,

Bonald obiettò che l'unico potere sovrano era proprio quello del padre «pastore», fondato sui «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»; dall'identità tra potere paterno e potere politico Bonald dedusse anzi che il principio su cui si fonda la società non può essere affatto il contratto pattuito tra gli individui, bensì il principio tradizionale del comando. Rousseau aveva attaccato Ramsay, Bossuet e Filmer, ma Bonald difese le dottrine sull'origine naturale e paterna del potere sovrano, in particolare la tesi esposta da Filmer nell'opera *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* e riproposta da Ramsay nel 1719, con l'*Essai philosophique sur le gouvernement civil*.¹⁰⁸

Bossuet aveva probabilmente iniziato la più importante delle sue opere politiche - la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* - prima della pubblicazione del libro di Filmer, ma aveva sostenuto la stessa tesi: il potere sovrano del re è l'unico potere naturale, perché esso è di origine patriarcale ed è il solo che può evitare l'instaurazione dell'eguaglianza politica. L'autorità paterna ha quindi sempre fornito la prima idea del comando e dell'autorità.¹⁰⁹

Nei primi anni del XIX secolo, Bonald non fu il solo a tornare a Bossuet: come ha osservato François Mélonio, in quegli anni Bossuet «era dappertutto». ¹¹⁰ Per gli scrittori controrivoluzionari, soprattutto per coloro che intendevano restaurare una «politica naturale» e chiudere ogni spazio all'autonomia del singolo, la letteratura controversistica antiprotestante costituiva una straordinaria riserva di argomenti contro i diritti e l'universalismo, ma anche Cousin tornò a Bossuet e a Fénelon, definendoli i «filosofi della Ragione Suprema» e della gerarchia delle capacità, nonché a Pascal, colui che aveva saputo distinguere l'ambito delle scienze, in cui è legittimo applicare il metodo fondato sul *raisonnement*, dall'ambito politico in cui invece si deve rispettare il principio di autorità.¹¹¹

Il principio paolino dell'*omnis potestas a Deo* tornò così ad essere utilizzato dai controilluministi cattolici: decisi a battersi contro la nuova democrazia, questi ultimi non potevano che escludere ogni ruolo del popolo e affermare che «il potere monarchico era stato conferito direttamente a ciascun re», tramite il *courant d'amour* che Dio invia agli uomini, mentre la religione rimane il supremo *bien des nations et de la société civile*, che santifica il governo come potere *saint, inviolable, ordonné par Dieu*.¹¹² e garantisce la continuità della tradizione e la solidità del potere. Già proposto da Bossuet e poi da Claude Fleury, nella *Histoire ecclésiastique*,¹¹³ il paradigma del potere paterno e dell'unità religiosa fu rimodulato all'inizio dell'Ottocento dagli scrittori cattolici intransigenti.

Ora i nemici della cristianità erano i filosofi atei, gli ebrei e i rivoluzionari. Se il nemico aveva mutato veste, i difensori della fede dovevano comunque essere in grado di conoscerlo e combatterlo in nome dell'*unité de la société religieuse*, condizione dell'*unité de la société politique*. ¹¹⁴ Cercare le leggi fondamentali che regolano l'esistenza delle società significava riconoscere le tracce dell'azione della Provvidenza nella storia: le leggi sono i «rapporti necessari che derivano dalla natura dell'essere divino e dalla natura dell'uomo». ¹¹⁵ La famiglia costituisce dunque il modello della società naturale fondata sul rapporto tra persone animate dalla volontà e dall'amore, e la società familiare comprende la proprietà e i mezzi economici necessari al sostentamento e alla conservazione dei suoi membri, in maniera conforme ai rapporti necessari tra gli esseri sociali, dunque alla «volontà degli esseri sociali e della società, in accordo con quella

divina».116

Nella società, la «volontà generale» si «incarna» nel monarca, così come all'interno della famiglia essa si incarna nel padre: il monarca è il padre della società, le cui leggi perciò «sono rapporti necessari che derivano dalla natura degli esseri costituiti in famiglia e società», mentre religione pubblica, potere unico e funzioni sociali formano tutti insieme la *constitution de la société civile*, prodotta da una tradizione politica che risale alla sintesi tra diritto romano, rivelazione cristiana, consuetudine germanica.117

Tale sapiente equilibrio ha garantito per secoli la stabilità dell'Antico Regime, ma è crollato quando l'individuo, il *particulier*, si è appropriato della sovranità conferitagli dall'Assemblea costituente e quando gli interessi privati e l'individualismo economico – gli errori di Mandeville e di Smith – sono prevalsi sul criterio del benessere pubblico e della pubblica virtù.118

La critica feroce dell'universalismo politico e l'attacco al libero mercato sono senza dubbio i presupposti del contributo di Bonald alla nascita della cosiddetta questione ebraica.

Sur les juifs – un testo a mia conoscenza ignorato sinora dagli studiosi dell'antisemitismo moderno – è infatti, prima di tutto, una durissima requisitoria contro i *philosophes*, che vengono accusati (eccezion fatta per Voltaire) di essere sempre stati favorevoli agli ebrei e di avere foggato le armi intellettuali con cui i giuristi dell'Assemblea costituente hanno promosso l'emancipazione ebraica. Gli ebrei però – continua Bonald – non sono divenuti, nonostante l'emancipazione, autentici cittadini francesi e membri della comunità nazionale, ma sono invece rimasti ostinatamente fedeli alla propria legge (come prova l'ingiustificabile pratica dell'usura); essi perseguono il proprio esclusivo interesse in ossequio a questa antica legge, provocano la rovina economica dei contadini, dividono la famiglia rurale e patriarcale e disgregano la società tradizionale. Le accuse di Bonald rivelano una totale opposizione ideologica alla nascita di uno Stato costituzionale di diritto, ma denunciano anche un disagio reale, perché, nel 1806, migliaia di piccoli proprietari della sua regione di origine, l'Alsazia, rischiavano di perdere i propri appezzamenti di terreno proprio a causa degli «esorbitanti interessi» che essi dovevano restituire ai «prestatori» ovviamente non solo ebrei. (La situazione degli agricoltori, aggravata dai cattivi raccolti del periodo successivo, avrebbe indotto Napoleone all'emanazione del celebre «decreto infame» contenente la prescrizione di tutti i debiti).119

Sur les juifs costituisce un documento paradigmatico dell'anticapitalismo antiebraico e della difesa tradizionalista della società rurale dal mercato libero, che venne ripresa e riformulata per tutto il secolo: ancora nel 1871, ad esempio, l'economista cattolico e saintsimoniano Frédéric Le Play rafforzò l'attacco al suffragio universale, all'universalismo politico e alla democrazia, con il richiamo ideale a una gerarchia sociale incardinata su famiglie, corporazioni, comunità.

Gli apologeti dell'economia sociale, del corporativismo e delle comunità si posero quindi agli antipodi della *Defense of Usury* di Jeremy Bentham, ma anche di quelle posizioni che, in seno al mondo cattolico, erano disponibili al confronto con le esigenze dell'economia moderna (come l'anonimo autore delle *Letters on Usury and Interest*, pubblicate nel 1774, che prospettava la possibilità di conciliare lo «spirito

commerciale» con i principi del cattolicesimo);¹²⁰ rigorista in ambito di etica economica, Bonald assunse anche le difese di quei valori tradizionali ispirati alle antiche norme di protezione del consumo popolare¹²¹ che avevano animato le *guerres des farines* e le *taxations populaires*. Il suo obiettivo principale fu però quello di sollecitare l'imperatore Napoleone Bonaparte perché convocasse un'assise nazionale dei notabili ebrei e li esortasse a sconfessare le pratiche usuarie.¹²²

L'esordio di *Sur les juifs* è perentorio: la colpa dei *philosophes* è innanzitutto l'indifferenza, protratta al limite del disprezzo, verso la tradizione cristiana, che li ha indotti a irridere l'antico sospetto che la Chiesa aveva avanzato nei confronti degli ebrei.

Da parecchio tempo, gli ebrei sono oggetto della benevolenza dei *philosophes* e dell'attenzione dei governi. In questi due sentimenti, sono coinvolti la filantropia, l'indifferenza per qualsiasi religione e forse anche un po' dell'antico odio contro il cristianesimo. ¹²³

Bonald individuò anche una colpa più grave. Gli illuministi avevano osato addirittura proporre l'«utilità» (*utilité*) come il metodo per la definizione della decisione politica razionale e avevano sostituito il primato dell'etica pubblica con la morale privata, sino a fare del criterio del benessere individuale e dell'egoismo il fine dell'azione di governo. I filosofi dell'utilitarismo erano arrivati a pensare «che sarebbe stato assai più importante migliorare la condizione giuridica degli ebrei, piuttosto che mutarne la moralità al fine di migliorare loro stessi». Il precetto della conversione aveva ceduto al criterio dell'emancipazione giuridica sulla base del calcolo dell'utile economico, proposto da Adam Smith nella *Ricchezza delle nazioni*, la nuova bibbia della *philosophie économiste*:

L'Assemblea costituente, infrangendo tutte le barriere che la religione e la politica avevano innalzato tra gli ebrei e i cristiani, chiamò anche i primi a gioire dei benefici della nuova Costituzione, che l'Assemblea riteneva in buona fede di concedere alla Francia, dichiarandoli cittadini attivi dello Stato: un titolo che, contemplato dalla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo appena decretata, sarebbe stato considerato come il più alto grado di beatitudine, nonché di onore, a cui un essere umano avrebbe potuto aspirare! Mentre, sino ad allora, gli ebrei avevano goduto in Francia solo dei privilegi generali che i governi civili garantiscono agli uomini di libera professione, e che erano compatibili con i costumi e la religione di un popolo da sempre in guerra aperta con la religione e i costumi degli altri popoli. ¹²⁴

Il passo attesta un sentimento di rimpianto verso la condizione di separazione e di discriminazione, mascherato ipocritamente

dall'accenno al privilegio (*faculté*) in cui la “nazione” ebraica era vissuta sino all'emancipazione, senza che la tesi che gli ebrei, popolo ostinato nella presunzione di sé, nonché di «dura cervice», avrebbero da secoli deciso di scendere in guerra contro gli altri popoli, sia ovviamente dimostrata da un documento.

Concedendo agli ebrei la partecipazione politica, garantendogli di prestare servizio militare, attribuendo ad essi cariche amministrative, l'Assemblea costituente avrebbe commesso «la colpa enorme di mettere volontariamente le leggi in contrasto con la religione e i costumi», ma prima o poi il governo si sarebbe dovuto ricredere, come avrebbero fatto «gli amici dei neri» che rimpiangevano «la precipitazione con cui essi hanno invocato la libertà per un popolo da sempre straniero». ¹²⁵ L'accostamento è significativo. Gli ebrei, per loro «natura», sono nazione destinata a rimanere estranea agli altri popoli: un'estraneità che appare – questo sembra il senso del riferimento ai *noirs* – un dato oggettivo, permanente e “fisico”, analogamente alla differenza razziale dei neri; al tempo stesso, però, la differenza naturale e permanente degli ebrei non è documentabile da una diversità fisica, bensì solamente dalle pratiche, dai rituali, da una cultura che attestava la permanenza dell'antica ostilità verso i cristiani.

Di estraneità e ostilità ci sono prove drammatiche non solo in Alsazia, ma nell'intero territorio nazionale, anche se in quella regione – insiste Bonald – un'autentica catastrofe sociale incombeva su quasi tre quarti della popolazione, minacciata dalla dimensione del debito: qui gli usurai erano divenuti gli «alti e potenti signori dell'Alsazia, regione nella quale essi riscuotono la decima e i privilegi signorili; e certo, allora, se nella lingua dei filosofi illuministi, il termine “feudale” è sinonimo di oppressivo e odioso, io non conosco niente di più feudale per una provincia di undici milioni di ipoteche dovute agli usurai». ¹²⁶

Vi è nel testo un lemma che merita di essere sottolineato: la provocatoria definizione delle attività commerciali e finanziarie ebraiche come «feudali». Si tratta di una novità importante, poiché l'invenzione della definizione dell'ebraismo come «nuova feudalità» viene invece comunemente attribuita a un testo assai più tardo, pubblicato trentanove anni dopo, da un seguace di Fourier, il socialista Alphonse Toussenel: *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*. Abbiamo invece la prova che Louis de Bonald utilizzò già nel 1806 il termine *féodalité* per definire posizione e funzione sociale degli ebrei.

Se gli ebrei riuscissero a disperdersi per tutto il territorio nazionale, rimanendo tuttavia uniti fra di sé come coloro che agiscono per la stessa causa, sicuramente metterebbero a profitto le proprie ricchezze per acquisire una grande influenza sulle elezioni e poi userebbero quella stessa influenza per conquistare nuove ricchezze. Sino ad oggi, più desiderosi di arricchirsi che di conquistare il potere, hanno realizzato solo in parte il loro complotto, impiegando i loro capitali per acquisire grandi imprese. ¹²⁷

Bonald prevede dunque che il peggio, cioè il dominio politico degli ebrei, debba ancora arrivare. A causa della potenza economica essi avrebbero progressivamente acquisito influenza politica, sino a soggiogare la nazione cristiana, divenendone l'élite dirigente: un

pericolo che spiega, anche se non giustificata, i fenomeni di esasperata reazione popolare, sboccati talvolta in veri massacri, come ad Algeri. Bonald approva perciò tutte le nuove misure di discriminazione adottate in Europa agli inizi del XIX secolo, come quelle prese in Baviera per impedire più di un matrimonio per ogni famiglia ebraica, con l'imposizione di tasse molto alte sulle cerimonie matrimoniali. La gravità della situazione, anzi, avrebbe giustificato misure più drastiche.

La soluzione della questione ebraica non sarebbe mai venuta da provvedimenti di tipo legislativo, politico; sarebbero state anzi necessarie nuove misure, come l'imposizione di segni di riconoscimento sulle vesti del nemico divenuto "invisibile" grazie all'emancipazione: *la marque distinctive* sarebbe stata pienamente giustificata dalla necessità di individuare i responsabili di comportamenti ostili al *bien public*. Il ritorno all'antico suona quasi come premonizione dei decreti hitleriani.

La sconfitta delle attività antisociali ebraiche non poteva che giungere dall'eliminazione di una "nazione" di individui che, come «Stato nello Stato finiranno col ridurre i cristiani in condizione di schiavitù, grazie alla loro condotta razionale e sistematica»;¹²⁸ e per raggiungere tale scopo, sarebbe stato necessario battere non solamente la filosofia giuridica dell'emancipazione e l'universalismo politico, ma anche l'errore di quei cattolici illuminati che, come l'abbé Grégoire, si erano illusi che, garantendo i diritti di cittadinanza agli ebrei si sarebbe vinta la loro ostinata separatezza, sino a integrarli nell'Europa cristiana.

Coloro che, invece, riconoscono che la ragione del degrado del popolo ebraico e dell'ostilità che esso nutre per tutti gli altri popoli risiede nella loro religione, sanno bene che i suoi vizi e le sue sfortune sono la punizione meritata di un grande crimine, il compimento di un anatema. Costoro pensano anche che la correzione di quei vizi morali deve precedere ogni mutamento eventuale di condizione giuridica: il che significa, per dirla con chiarezza, che gli ebrei non possono essere e non saranno mai – checché si dica – cittadini sotto il cristianesimo, se essi non si saranno fatti cristiani.¹²⁹

2. Toussenel, Drumont e la «juiverie» dei capitalisti (1845-86)

L'articolo di Bonald non è solo un documento della controffensiva contro l'emancipazione dell'età napoleonica, scatenata pochi anni dopo l'ottenimento dell'eguaglianza giuridica,¹³⁰ ma conclude un percorso più lungo, come prova l'allusione al precedente costituito dai pamphlet di protesta (*remontrances*) contro l'editto reale promulgato nel 1787 a favore dell'emancipazione dei sudditi francesi di osservanza non cattolica, dunque in sostanza dei protestanti, in posizione di minorità giuridica dall'epoca della revoca dell'editto di Nantes.¹³¹

Quel provvedimento aveva offerto – secondo Bonald – la premessa giuridica delle successive norme a favore degli ebrei, e il significato della sua allusione al ruolo svolto da Chrétien Guillaume de Malesherbes nella preparazione dell'editto del 1787 è evidente.¹³² Lo

stesso Malesherbes, infatti, due anni dopo era stato nominato presidente di quell'Assemblea costituente che avrebbe promulgato lo statuto di emancipazione degli ebrei; ed era stato ancora Malesherbes a convincere l'abbé Grégoire a votare a favore dell'emancipazione, suggerendo che l'inclusione degli ebrei in un provvedimento di legge che concerneva la riforma generale dell'*état civil* avrebbe favorito la loro conversione, quindi, grazie all'eliminazione di ogni traccia residuale della loro diversità, ne avrebbe cancellato la propensione alle pratiche antisociali, come l'usura. L'emancipazione, abolendo tutte le discriminazioni professionali, avrebbe esaurito ogni pratica di prestito lucrativo.¹³³

Dopo l'editto del 1787, in molte regioni - ad esempio nel Midi, in Lorena e in Alsazia - anche gli ebrei avevano iniziato a iscriversi nei registri riservati ai sudditi non cattolici, chiedendo l'applicazione della norma destinata apparentemente solo ai protestanti: a Nîmes, per esempio, i lavoratori ebrei nelle sartorie avevano reclamato il diritto all'iscrizione nel registro dell'associazione corporativa dei sarti e le autorità cittadine, nonostante il parere negativo dei funzionari locali dello Stato, avevano di fatto acconsentito alla richiesta. Il parlamento di Metz era stato la prima magistratura di Francia a registrare l'editto, nonostante la violenta opposizione dei cattolici guidati dall'abbé François-Martin Thiebaud: uno dei suoi membri, Louis Roederer, riuscì a introdurre la discussione sull'emancipazione anche all'Assemblea costituente, dove era stato eletto delegato, e fu qui che il principe Victor de Broglie, nel corso del dibattito, propose l'abolizione delle istituzioni comunitarie ebraiche.¹³⁴

Nonostante le dure reazioni dei notabili cattolici, Lorena, Alsazia e Midi furono quindi le prime regioni in cui gli ebrei raggiunsero quella completa eguaglianza civile che, negli auspici, avrebbe dovuto favorirne la «rigenerazione» economica;¹³⁵ e il testo di Bonald può essere considerato l'approdo della decennale vicenda alsaziana, iniziata negli ultimi anni dell'Antico Regime ma, soprattutto, una delle prime manifestazioni della reazione all'emancipazione. Le argomentazioni tradizionali, funzionali alla discriminazione degli ebrei al fine della loro conversione, cedettero progressivamente alla polemica contro l'universalismo politico e, nella sua critica dell'universalismo e della concezione utilitaristica della politica, Bonald propose per primo una nuova rappresentazione del nemico ebreo come il profittatore dell'emancipazione; al tempo stesso egli rovesciò quell'antica ostilità all'usura nel nuovo odio verso una casta sociale parassitaria ma ora privilegiata dall'emancipazione, una casta che, solo qualche anno dopo, nel solco tracciato dal testo di Bonald, sarebbe stata definita appunto la «feudalità finanziaria ebraica»: gli ebrei avevano tratto vantaggio dall'emancipazione per inserirsi nello Stato, ma non avevano dismesso le loro attitudini antisociali e anzi avrebbero usato la propria forza economica per conquistare lo Stato.

Dopo *Sur les juifs*, Bonald scrisse altri testi di polemica sociale contro l'utilitarismo e l'incipiente rivoluzione industriale, a difesa dell'economia agraria, della struttura sociale tradizionale e del controllo politico del mercato e delle attività finanziarie. Tra questi testi, bisogna ricordare: *Sur l'économie politique*, *Sur les prêts à intérêt* e *De la famille agricole* (quest'ultimo pubblicato nel 1826):¹³⁶ pamphlet che furono tutti estremamente popolari negli anni trenta e quaranta ed

ebbero un formidabile impatto sugli scrittori sociali cattolici Ozanam, De Gérando, Lamennais, Villeneuve-Bargemont e molti altri, ma trovarono anche un considerevole ascolto tra i socialisti e – come vedremo subito – soprattutto nei socialisti fourieristi, mentre i saintsimoniani recepirono alcuni argomenti della polemica antindividualistica e anticapitalistica di Bonald, senza accettarne però le implicazioni antiebraiche. Fu Toussenel, tra i socialisti fourieristi, che allargò la critica dell'economia di mercato a un anticapitalismo indirizzato esclusivamente verso l'élite ebraica francese ed europea.

Il fenomeno storico dell'esordio di un corposo atteggiamento anticapitalistico indirizzato esclusivamente contro i finanzieri e gli imprenditori ebrei, mette in crisi innanzitutto l'immagine di una famiglia politica unitaria del socialismo: si tratta perciò di una conseguenza importante anche per lo studio dei nessi genealogici tra Illuminismo e socialismo. Dall'inizio del XIX secolo erano stati elaborati progetti di società socialista assai diversi nella proposta economica e nel linguaggio politico, spesso in conflitto tra loro: gli eredi dei diritti di cittadinanza conquistati nel 1789 si opponevano alla nostalgia per una società corporativistica e gerarchica, che connotava altri settori del socialismo così come gli scrittori cattolici, cristiano-sociali e conservatori, mentre invece, con questi ultimi, alcuni socialisti comunitari e antilluministi avevano in comune l'ostilità nei confronti dell'emancipazione ebraica.

Come dimostrò Élie Halévy, già nel 1908, il primo socialismo soffrì di una contraddizione interna, l'essere al tempo stesso una profezia del completamento della rivoluzione dei diritti di cittadinanza nella conquista del diritto al lavoro, ma anche una reazione contro l'individualismo economico e il sistema politico che se ne farebbe garante. Secondo il suo giudizio, i socialisti autoritari e comunitari, attraverso Comte, Carlyle e Rodbertus, «avevano rivalutato la dottrina del visconte de Bonald».137

Ma le notevoli potenzialità euristiche dell'intuizione di Halévy non sono mai state convenientemente sfruttate, soprattutto dalla storiografia del movimento operaio e socialista del secondo Novecento, e tale considerazione vale anche per il problema che qui interessa, l'anticapitalismo antiebraico. Persino lo storico che più ha contribuito, assieme a Edward P. Thompson, a restituire autonomia scientifica alla ricerca sulle organizzazioni e le culture del movimento operaio, quali espressioni reali della morale e delle esperienze di vita dei lavoratori, e non solo delle strutture organizzative, dei loro gruppi dirigenti, dei loro programmi, non ha saputo affrontare tale nodo:138 neppure la sua sensibilità di esule rumeno ebreo scampato allo sterminio e di dissidente socialista fuggito dal sistema totalitario stalinista, quindi di socialista capace di guardare alla tradizione del socialismo attraverso un processo di «straniamento»,139 gli ha consentito di porsi il problema della relazione tra l'esito catastrofico dell'esperienza del movimento socialista internazionale e la tragedia della diaspora ebraica europea.

Nel primo socialismo, la dottrina saintsimoniana, sebbene dottrina organizzatrice autoritaria, antipolitica, gerarchica, non fu affatto antisemita: il suo ultimo messaggio venne semmai modellato proprio sul messianismo giudaico-cristiano e la chiosa del *Nouveau Christianisme* sembra in tal senso di chiarissimo significato:140 la stessa osservazione vale per tutte le varianti della cosiddetta religione saintsimoniana, come la sintesi razionalistica e cristiano-giudaica di Jules Lechevalier, la visione romantica di Prosper Enfantin, o l'esaltazione mistica di Émile Barrault.141

Il contrasto tra la posizione filosemita dei saintsimoniani e il violento odio anti giudaico di Fourier appare perciò clamoroso.

In un saggio del 1968, George Lichtheim ha concentrato la propria attenzione essenzialmente su Fourier, Leroux e Proudhon: questi autori, fra gli anni trenta e quaranta del XIX secolo, dettero vita a una reazione anticapitalistica orientata prevalentemente contro il capitale finanziario e le banche, ma strutturata anche sull'odio contro gli ebrei come «rovina e lebbra del corpo politico». Conseguentemente essi attaccarono pure la decisione presa nel 1791 di concedere loro i diritti di cittadinanza.¹⁴² Lichtheim, però, non ha approfondito una pista importante: la prossimità di tali motivi con la coeva polemica sociale di orientamento neotradizionalista formulata da Honoré de Balzac, contro la conquista di un ruolo determinante da parte dei banchieri ebrei all'interno della nuova oligarchia che avrebbe a suo dire controllato la politica economica della monarchia di luglio, dopo il 1830.¹⁴³

Quello di Leroux fu in realtà un tragitto più complesso. Protagonista della trasformazione, nel 1830, della rivista liberale «Le Globe» in una pubblicazione socialista saintsimoniana e di altre imprese editoriali socialiste, come la *Encyclopédie Nouvelle* e la «Revue Sociale», proprio su quest'ultima egli decise di pubblicare, nel gennaio 1846, un lungo saggio intitolato *Les juifs, rois de l'époque* (il titolo era lo stesso dell'opera di Toussenel apparsa l'anno prima). Si trattava del tentativo di approfondire il contrasto tra la religione etica monoteistica giudaica, fondata sul principio dell'unità e dell'universalità dell'umanità, e il cosiddetto nazionalismo, o particolarismo, economico degli ebrei, «nazione di mercanti e di usurai», inventori del sistema bancario; Leroux però fu anche uno studioso serio del giudaismo e delle lingue semitiche e si trovò spesso in conflitto con Renan, perché ostile alla gerarchia culturale tra le razze. Nei suoi studi, tra l'altro, venne sostenuto e finanziato dal banchiere ebreo saintsimoniano Isaac Péreire.¹⁴⁴

In tale compagnia, Proudhon costituisce un caso. Prigioniero di un autentico caos mentale e di una confusione ideale da autodidatta, egli oscillò tra approccio morale alla questione sociale e pregiudizi antifemminili, nazionalismo e stereotipi razziali (tipici quelli rivelati in occasione della causa dei neri d'America negli anni della guerra civile americana), che lo condussero anche ad appiattirsi sullo stereotipo della condotta economica parassitaria degli ebrei, «interamente negativa, interamente usuraia».¹⁴⁵

Il caso Proudhon consente di esaminare la formazione del nucleo primitivo di un anticapitalismo popolare artigiano, operaio e contadino che si strutturò nella letteratura socialista francese dell'epoca della monarchia orleanista: un nucleo fondato sull'esclusiva identificazione del potere economico nel capitale finanziario, quale motore della trasformazione dell'economia nazionale, ancora prevalentemente rurale e manifatturiera, in un'economia industriale moderna esposta alle crisi commerciali e di sottoconsumo, nonché sull'esclusiva rappresentazione di quello stesso capitale finanziario come «banca ebraica». Nella realtà, fu piuttosto l'alta borghesia protestante, sostenuta dalla presenza di Guizot al governo, a esercitare una funzione preponderante nella politica economica di Luigi Filippo.

In quello che rimane il contributo più acuto sull'antisemitismo nella letteratura socialista, Lichtheim individua correttamente il nucleo di tale rappresentazione nella prima edizione del pamphlet di Alphonse Toussenel: *Les juifs, rois de l'époque*, pubblicato nel 1845 per la

Librairie Phalanstérienne, con il plauso dei fogli fourieristi «La Phalange» e «La Démocratie Pacifique».

L'ipotesi che io suggerisco è che il testo di Toussenel, vera pietra miliare del socialismo antisemita, sia fortemente debitore dell'apologetica sociale della religione cattolica e del testo di Bonald, precedente di ben trentanove anni: il primo testo, *Sur les juifs*, in cui – a mia conoscenza – l'antica polemica contro l'usura viene ricollocata e ridefinita in una cornice moderna, per farne la base di una critica nei confronti del mercato autoregolato e dell'emancipazione giuridica.

Commentando il primo paragrafo (*Il socialismo reazionario e il socialismo feudale*) della sezione III (*Letteratura socialista e comunista*) del *Manifesto del Partito Comunista*, Emma Cantimori Mezzomonti ricorda che, come autentico sottogenere del «socialismo reazionario», Marx indicava i documenti della letteratura critica verso le riforme elettorali varate in Gran Bretagna tra 1832 e 1835 (che consentirono alle nuove borghesie agrarie e urbane di conquistare l'egemonia politica alla Camera dei Comuni), e i testi della reazione cattolica alla monarchia costituzionale francese (i cui primi presidenti del Consiglio dei ministri erano stati due banchieri importanti, Laffitte e Perier). La critica dei cattolici era stata espressa – scrive la Cantimori – «dal punto di vista dell'aristocrazia terriera, nostalgica del passato»,¹⁴⁶ ma i dottrinari del socialismo reazionario e medievaleggiante erano da lei individuati soprattutto in Disraeli, menzionato come autore del romanzo *Sybil or The Two Nations*,¹⁴⁷ Carlyle, nonché nello Heine di *Deutschland. Ein Wintermärchen*, pubblicato nel 1844; per gli anni successivi, citava anche il sostenitore del cesarismo di Napoleone III, Auguste Romieu, il conte Clemente Solaro della Margarita, «ministro reazionario di Carlo Alberto», e l'importante teorico dell'economia sociale, Alban de Villeneuve-Bargemont, già citato da Marx nella *Misère de la philosophie* come autentica fonte dell'«economia providenzialistica» alla Proudhon.¹⁴⁸ *L'Économie politique chrétienne* di Bargemont rinviava però al saggio *Sur la mendicité* di Louis de Bonald, autentico paradigma di quello che, dopo l'edizione del 1872 del *Manifesto*, sarebbe stato definito da Marx il socialismo «sacro» o «cristiano», e testo scritto nell'ambito della stessa campagna di propaganda scatenata contro gli ebrei.

L'attacco all'economia politica liberale e la costruzione di un'economia sociale comunitaria costituirono insomma il contesto dell'offensiva contro il presunto ruolo economico degli ebrei, il cui significato – però – non può essere esaurito nella reazione a crisi congiunturali come quelle sofferte dagli agricoltori alsaziani tra 1806 e 1808.

Libro anch'esso duramente polemico nei confronti delle politiche liberali, il testo di Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque*, venne all'inizio contestato da altri membri dell'École sociétaire, e seguaci di Fourier, ma ciò non impedì all'autore di continuare a collaborare con «La Démocratie Pacifique», il giornale di Victor Considerant. Toussenel rimase un socialista: si schierò con Louis Blanc nel febbraio del 1848 e sostenne le rivendicazioni operaie presso la Commissione del Lavoro, al Palais du Luxembourg, in giugno.¹⁴⁹ La sua appartenenza al movimento operaio e socialista non può dunque essere messa in dubbio, ma la sua rappresentazione della crisi sociale non era affatto diversa da quella offerta dai tradizionalisti cattolici intransigenti e dagli economisti sociali ostili al mercato autoregolato: con un'analisi perfettamente identica a

quella di Louis de Bonald, Toussenel mette infatti sotto accusa l'etica economica individualistica, ne attribuisce la paternità ai protestanti e ne evidenzia le presunte radici giudaiche: «Dietro i protestanti c'è sempre la potenza ebraica».150

Toussenel ripete anche l'accusa di Bonald contro i *philosophes*. Gli illuministi sono colpevoli di avere iniziato «la campagna a favore degli ebrei» e di avere adottato una concezione utilitaristica della politica, e azzarda addirittura una ingiuriosa definizione dell'«etica economica» di Bentham, di Hutcheson e di Smith come apologia della *nouvelle usure*. Nella prima parte del libro, esibisce anche le presunte prove del complotto che avrebbe indotto il governo orleanista a prendere i provvedimenti che avevano posto le condizioni per la costituzione di autentici monopoli ebraici nel sistema bancario, nella stampa e nel settore strategico dei trasporti ferroviari. Nell'impossibilità di reperire le risorse monetarie necessarie per completare la costruzione della rete ferroviaria, il governo, dietro anticipazione del capitale necessario a finanziare l'impresa, avrebbe dato in concessione esclusiva al gruppo Rothschild la rete delle Ferrovie del Nord, assicurandogli la gestione e la garanzia dei profitti derivanti dall'esercizio della rete. Il meccanismo finanziario della concessione dietro anticipazione avrebbe rappresentato – secondo Toussenel – il sistema subdolo con cui «gli ebrei» avevano iniziato ad appropriarsi delle risorse nazionali e a costituirsi in feudalità finanziaria, in posizione di assoluto privilegio nell'economia del paese e di controllo strategico sul sistema delle comunicazioni; da quelle posizioni gli ebrei si sarebbero facilmente impadroniti anche del controllo delle forze di polizia e della potenza militare.151

L'identificazione del capitalismo con il mondo ebraico può essere letta anche in alcuni passi dell'opera principale di Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, ma il testo di Toussenel si spinge oltre e può essere considerato come la prima proposta di un'economia socializzata fondata sull'espropriazione delle ricchezze e la redistribuzione del capitale delle famiglie ebraiche; Toussenel non si propone infatti di abolire la proprietà capitalistica dei mezzi di produzione e le altre forme di proprietà privata, ma anticipa l'idea di misure legislative antiebraiche di tipo discriminatorio su base proporzionale, che appaiono la prefigurazione di quelle norme di separazione e di discriminazione che sarebbero state avanzate dalla fine del XIX secolo dagli antisemiti più radicali e oltranzisti, ad esempio dal deputato socialista e razzista Georges Vacher de Lapouge, nel 1896.152 E lo stesso Édouard Drumont considerò Toussenel il proprio «geniale precursore».153

Nel documento del «socialista» Toussenel non mancano neppure gli stereotipi della tradizione anti giudaica cristiana come, ad esempio, l'accusa di popolo «deicida», le cui tracce comunque non diminuiscono la centralità del messaggio di natura economica e sociale, né l'attacco alle operazioni condotte da James de Rothschild, considerate gli ultimi anelli di una catena di sabotaggi finanziari dell'economia nazionale. Nella funesta successione di tali sabotaggi, un posto eccezionale spettava alla presunta cospirazione dei fornitori ebrei della Grande Armée, che aveva arrecato danni irrimediabili alla spedizione di Russia dell'imperatore Napoleone Bonaparte: una spiegazione in chiave di complotto e di sabotaggio che anticipava quella che sarebbe stata adottata dalle destre tedesche per spiegare il crollo del fronte interno nella prima guerra mondiale.

Abbattuta la potenza imperial-nazionale nel 1814, la *féodalité financière* ebraica avrebbe avviato la scalata ai poteri del paese,

assicurandosi il controllo e la proprietà delle aziende più importanti, il monopolio dei trasporti navali e terrestri e il «privilegio» bancario, grazie al sostegno della propaganda saintsimoniana: così Toussenel bollava i «confratelli» socialisti di fede saintsimoniana come *valets des juifs* e del capitalismo bancario, mentre la *juiverie* veniva ormai identificata con le élite del capitalismo finanziario.¹⁵⁴ Proiettando sul *juif* (al singolare nel testo) l'antico fantasma dell'usuraio trafficante e prestatore, Toussenel ne fa infatti il simbolo di ogni nemico economico della comunità nazionale e dei lavoratori stessi¹⁵⁵ e, ancora più esplicitamente, in un altro testo intitolato *L'esprit des bêtes*, pubblicato nel 1859, l'allegoria della rapacità umana e animale;¹⁵⁶ contro la *juiverie*, cioè la rapacità dei capitalisti, è necessario ripensare e rovesciare la politica che aveva condotto all'emancipazione e recuperare il bonapartismo come modello del nuovo dispotismo industriale. Tutta la legislazione con cui si erano concesse cittadinanza e parità dei diritti doveva essere abbattuta.

Il ritorno delle figure della tradizione anti giudaica non può essere considerato certamente un aspetto esclusivo della reazione francese all'individualismo economico. Nel marzo 1848, nella capitale dell'Impero asburgico in rivolta, gli scrittori liberali e le associazioni democratiche studentesche che avevano reclamato una carta costituzionale, furono attaccati dalle società corporative degli artigiani e dei lavoratori, più preoccupate dei problemi di occupazione, di sussistenza, dei costi degli affitti di alloggi e di locali per le attività di lavoro piuttosto che delle libertà politiche: la Gesellschaft der Volks, il Demokratische Verein e altre associazioni di artigiani, lavoratori manuali, facchini, addetti al porto fluviale scatenarono così una campagna violenta contro i liberali, gli studenti, le imprese capitalistiche e tutti coloro che erano considerati favorevoli alla Costituzione e al libero mercato. Contemporaneamente essi attribuirono agli ebrei l'occulta regia del movimento democratico per le riforme e la Costituzione.

Pamphlet, poesie, fogli volanti e canzoni operaie echeggiavano gli antichi argomenti contro l'usura, accusando gli ebrei di volere introdurre il *factory system* nei territori dell'Impero¹⁵⁷ ed esasperando le passioni collettive, sino a creare le condizioni, come avvenne a Bratislava o nella cittadina ungherese di Raab, dell'esplosione di violente agitazioni antisemite, terminate in autentici pogrom: anche qui le fonti attestano la presenza dei simboli e delle figure tradizionali del pregiudizio, adattati a una nuova situazione connotata da contrasti sociali già moderni, ma rappresentati in forma tradizionale come conseguenze della dicotomia tra le due nazioni, la «nazione cristiana e tedesca del lavoro» e la «nazione ebraica», nazione di usurai, prestatori e banchieri (un'immagine che potrebbe provare anche una ricezione dei testi dei primi propagandisti antisemiti tedeschi come *Wider die Juden*, scritto agli inizi del secolo dal cancelliere prussiano Grattenauer e molto popolare nei paesi di lingua tedesca).¹⁵⁸

Il problema della presenza di posizioni antisemite nelle associazioni popolari divenne più grave nell'ultima parte del XIX secolo. Le conseguenze sociali della depressione economica internazionale, iniziata a metà degli anni settanta, e il fallimento della borsa di Vienna e poi di quella berlinese nel 1873 determinarono le condizioni per l'intensificazione della propaganda antisemita e concentrarono gli attacchi contro le famiglie dei più importanti finanzieri ebrei, Lasker, Gutmann, Goldschmidt e Rothschild; sostenuti da questa marea montante, i cristiano-sociali viennesi avrebbero incrementato consensi e

provocato la vittoria del rappresentante della Bassa Austria, il deputato Karl Lueger, nelle elezioni a borgomastro di Vienna. Gli artigiani della capitale (tra i quali le propensioni antisemite si erano manifestate radicalmente già nel 1848) furono determinanti per decretare il suo primo successo, nel 1895 e poi – superata l’opposizione dell’imperatore a confermare la nomina – definitivamente nel 1897: da allora Karl Lueger avrebbe governato la capitale sino alla morte.¹⁵⁹ Nei territori dell’Impero, dagli anni novanta, la reazione al libero mercato e al sistema liberale, avviato circa tre decenni prima a piena garanzia dell’equilibrio tra le nazionalità e dell’egemonia della borghesia colta tedesca, divenne violenta, e gli ideali politici cosmopolitici, che accomunavano (sebbene su fronti diversi) la classe dirigente liberale e l’opposizione socialdemocratica, vennero attaccati e indeboliti dalla nuova politica antirazionalista di massa, promossa dal movimento pangermanistico, dai cristiano-sociali e dai nazionalisti cechi.

La prima piattaforma elettorale antisemita fu presentata da un capo nazionalista pangermanista, Georg von Schönerer, alle elezioni del 1879, nelle quali egli risultò eletto per il Verein der Deutschen Volkspartei. Nel 1881 Schönerer presentò un secondo manifesto «per la solidarietà nazionale» e la tutela dallo sfruttamento «delle forze più valide del popolo a vantaggio degli ebrei»,¹⁶⁰ che venne appoggiato dalla Società antisemita per la difesa del lavoratore manuale di Vienna, in nome della «guerra all’ebreo, al vampiro assetato di sangue [...] che batte alle finestre delle case abitate dai contadini e dagli artigiani tedeschi».¹⁶¹ Prima di Karl Lueger, fu quindi Schönerer a scegliere come riferimento sociale gli artigiani radicali, i bottegai ostili ai grandi magazzini e ai loro proprietari ebrei, i piccoli consumatori avversari dell’immigrazione degli ebrei russi scacciati dai feroci pogrom. Guidando una campagna per la nazionalizzazione della rete ferroviaria del Nord, la Nord Bahn, la linea realizzata anni prima con il sostegno dell’Österreichische Creditanstalt, di proprietà dei Rothschild,¹⁶² Schönerer adottò un linguaggio al tempo stesso anticapitalistico e antiebraico, e così, lentamente, l’antisemitismo divenne l’elemento più rilevante della politica pangermanistica, poiché esso consentiva di rappresentare meglio il nemico della nazione tedesca: gli ebrei, un popolo antinazionale e cosmopolita per eccellenza.¹⁶³ L’antisemitismo divenne il collante tra il pangermanismo razzista, al quale si era convertito anche il vecchio ideale nazionaldemocratico *grossdeutsch*, e il nuovo populismo, il nuovo socialismo cristiano del movimento dei cristiano-sociali di Karl Lueger, nel quale si era riversata la vecchia ideologia della destra politica cattolica austriaca.

Karl Lueger, ben prima di Hitler, fu infatti il primo dirigente antisemita capace di organizzare un autentico movimento di massa, che prima conquistò la metropoli e successivamente si organizzò in partito, per diffondere «l’incantesimo politico antisemita» anche nelle campagne. Tale operazione fu possibile poiché egli era cresciuto alla scuola democratica dei sostenitori del suffragio universale ma era divenuto anche un avversario del liberalismo e del libero mercato, in sintonia con i piccoli contribuenti e i ceti più umili: già nel 1885 egli si presentò infatti come un democratico e un rappresentante sociale dei piccoli contribuenti e, per tale ragione, venne sostenuto con entusiasmo dall’Unione Riformista Antisemita, che appoggiò la sua proposta di legge restrittiva sull’immigrazione degli ebrei e fece dell’antisemitismo la piattaforma che consentì ai cattolici austriaci di uscire dal conservatorismo anacronistico e di trasformarsi in un moderno

movimento di massa di lavoratori antisemiti, antiliberali e anticapitalisti. Lueger, non a torto, fu definito il nuovo mago della politica di massa e a lui guardarono gli antisemiti francesi, quando il caso Dreyfus rivelò che la crisi del sistema liberale non investiva solamente l'Impero asburgico, ma anche la Repubblica.¹⁶⁴ L'invitato della «Neue Freie Presse» a Parigi si dichiarò terrorizzato dalla clamorosa convergenza tra Lueger, Schönerer e Drumont.¹⁶⁵

Altri copiosi e corposi fenomeni di antisemitismo sociale sono documentabili in numerose altre regioni d'Europa in questa fase finale del XIX secolo. La provincia di Mantova, in Italia, sembra confermare l'importanza della depressione della produzione di grano e mais e del crollo dei prezzi agricoli nell'ultima parte del secolo, come il contesto più favorevole alla formazione di un antisemitismo anticapitalistico diffuso tra i contadini e anche negli ambienti delle leghe bracciantili socialiste padane: a Mantova l'accumulazione delle tensioni e dei conflitti tra contadini, piccoli proprietari e braccianti da una parte, e proprietari, conduttori di grandi aziende, banchieri ed esattori fiscali dall'altra (categorie e funzioni sociali in cui l'élite finanziaria e imprenditoriale ebraica della città aveva un ruolo preminente) accese la miccia dell'esplosione dell'ostilità sociale contro la popolazione ebraica. Lo documentano alcune fonti del movimento socialista studiate da Maurizio Bertolotti, quali il giornale «La Favilla» e gli scritti di Luigi Colli, un importante dirigente socialista che era stato anche volontario garibaldino. Per la terza volta nel corso del secolo, nella città di Mantova i «capitalisti ebrei» vennero attaccati come usurai e vennero ripetute le accuse già lanciate nei disordini scoppiati nel 1842 e nelle proteste contro l'abolizione delle interdizioni ebraiche, nel 1848.¹⁶⁶

Tutto ciò non mette in discussione il dato più importante e storicamente decisivo, cioè che la posizione del socialismo italiano ed europeo divenne proprio in quegli anni sostanzialmente favorevole all'eguaglianza giuridica e politica; può contribuire a spiegare però come, nel contesto della crisi dei sistemi liberali europei e della radicalizzazione dei conflitti sociali tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento (tra 1904 e 1908 fallì in Italia il progetto dei sindacalisti rivoluzionari di modificare la strategia del Partito socialista e di indire i grandi scioperi generali), si siano avute le manifestazioni più intense dell'anticapitalismo antiebraico. Nella vicenda italiana, esso non può essere liquidato solo come un caso di ricezione dell'antisemitismo francese nato dal dialogo tra sindacalisti e nazionalisti antisemiti, o di imitazione del movimento dei cristiano-sociali viennesi.¹⁶⁷

Torniamo all'opera di Alphonse Toussenel.

Dopo aver provato a conciliare Tacito con Bossuet, l'*Encyclopédie* con Fourier, l'attacco di Bonald contro l'emancipazione ebraica con la critica socialista dei «monopoli», Toussenel termina il proprio libro con una serie di appelli politici rivolti ai ministri, al clero, al re, al popolo e infine *aux socialistes*.¹⁶⁸ Tutti questi appelli – tranne quello al clero, forse – rimasero per la verità inascoltati. Solo nel 1886, uno scrittore populista convertitosi al cattolicesimo, Édouard Drumont, disseppellì il testo di Toussenel dall'oblio in cui era caduto e tributò un vero e proprio omaggio postumo alla sua dichiarazione di guerra contro gli ebrei.

Nonostante l'imprevedibile tributo al dimenticatoio socialista fourierista, il suo libro, *La France juive*, venne però acclamato soprattutto dalle tribune dei conservatori, dei clericali e dei Padri assunzionisti, che lo definirono l'opera di un *frère d'armes*.¹⁶⁹

Drumont era dunque tornato alla religione dei padri attorno al 1880, illuminato - così sembra - dalle conversazioni spirituali con il padre gesuita Stanislas du Lac de Fougères. Come Toussenel, egli continuò tuttavia a indirizzare il proprio messaggio anche ai «socialisti, [che] ora cominciano a capire dove davvero si nascondono le immense fortune che non ritornano mai agli operai»;¹⁷⁰ per il proprio giornale «La Libre Parole», egli infatti si avvalse soprattutto di collaboratori provenienti dai circoli socialisti blanquisti o filobonapartisti, come Drault, Pascal e Papillard, i cui contributi accentuarono la vocazione autoritaria, antiparlamentare e cesaristica del giornale. Il bonapartismo divenne così, per gli antisemiti, la soluzione ideale della crisi del parlamentarismo.

Nelle pagine della *France juive* prevalgono - com'era prevedibile - le fonti della tradizione antiggiudaica cristiana e della letteratura antiebraica e antimassonica cattolica moderna, ma abbondano anche, oltre alle citazioni dai testi di padre Nicolas Deschamps e di Gougenot des Mousseaux, i riferimenti alle formule di Ernest Renan.¹⁷¹ Quest'arte di combinare suggestioni eterogenee non consente tuttavia all'autore di proporre una rappresentazione chiara e coerente della «grande invasione giudaica della borsa», ma giustifica comunque l'urgenza dei provvedimenti di espropriazione della feudalità finanziaria ebraica invocati già da Toussenel.

Il significato del testo fu colto lucidamente dalla stampa dell'epoca. Francis Magnard, direttore del «Figaro», considerò la proposta di confiscare tutte le proprietà ebraiche «dalle banche alle botteghe di occhiali», ad esclusivo vantaggio delle imprese cooperative a partecipazione operaia, come «il germe di un socialismo cattolico» che cercava di «chiamare alla riscossa gli sfortunati contro i ricchi», gli ebrei e i politici repubblicani, «esattamente come i repubblicani eccitavano gli stessi sfortunati contro il clero cattolico e la spesa di bilancio a favore dei culti religiosi». ¹⁷² Naturalmente, *La France juive* venne accolta e recensita con entusiasmo soprattutto dalla stampa cattolica, ma anche i giornali dei gruppi socialisti e bonapartisti furono benevoli: qualche anno prima, del resto, nel corso della campagna condotta dal generale Boulanger per la revisione in senso antiparlamentare delle leggi costituzionali della Terza Repubblica, Drumont aveva dichiarato il proprio appoggio al disegno di Stato autoritario proposto dal generale, in nome degli ideali corporativistici cattolici ma anche «del socialismo di Fourier, Cabet, Pecqueur e Leroux».¹⁷³

Per alcuni temi ricorrenti, il libro può essere accostato alla propaganda degli antisemiti cristiano-sociali viennesi. L'opera rappresenta comunque un campionario completo delle categorie dell'antigiudaismo cattolico e dell'anticapitalismo reazionario (la polemica contro «l'oro ebraico») già apparse sulle pagine de *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* dello scrittore cattolico Gougenot des Mousseaux, anche se il progetto di promuovere forme di partecipazione sociale degli operai alla gestione delle imprese, di finanziare le cooperative di consumo e di produzione con i capitali confiscati alle famiglie ebraiche, di sviluppare un'economia corporativa rimosse qualche apprezzamento anche da parte di Benoît Malon, il

direttore della «Revue Socialiste».174 Diversi gruppi socialisti, come i blanquisti, e Jules Guesde, la grande autorità del Parti ouvrier français, discussero seriamente le sue tesi: Guesde rimase immune al suo fascino, ma non vi è dubbio che la ricezione dei progetti di Drumont anche tra i suoi compagni fu ampia, sebbene nessuno arrivasse a incardinare esplicitamente la propria strategia sull'anticapitalismo antiebraico. L'antisemitismo poteva semmai essere strumentalizzato per penetrare in alcuni ceti sociali - bottegai, piccoli proprietari, contadini - refrattari alla propaganda socialista, ma non poteva trasformarsi nel fulcro strategico dell'azione del movimento operaio.

Sulla scelta dei socialisti di dialogare con Drumont pesò probabilmente anche l'intenzione di contendere alla stampa cattolica l'egemonia sui movimenti sociali antiebraici: fu, in particolare, la «Revue Socialiste» che, sulla base di una decisione politica autonoma, offrì una piattaforma di discussione e di confronto per i diversi raggruppamenti socialisti antisemiti. Già qualche mese prima della pubblicazione della *France juive*, il periodico aveva ospitato un intervento di Auguste Chirac, un esponente di primo piano dei blanquisti, noto per le propensioni autoritarie e cesaristiche, e che di lì a poco avrebbe sostenuto il generale Boulanger; il suo testo, intitolato *Les rois de la République. Histoire des juiveries*, costituiva un'ampia sintesi di un libro da lui pubblicato due anni prima, con lo stesso titolo. Anche in questo testo, i riferimenti a Toussenel erano numerosi, a riprova dell'esistenza di un retroterra comune dal quale si sarebbe potuti risalire ai documenti dell'economia sociale cattolica e agli scritti di Bonald.

Come Toussenel e come Drumont, Chirac usa infatti il termine *juiverie*, con il quale attacca «i prestatori ebrei e le loro deprecabili pratiche di usura»,175 includendo nella categoria tutti coloro che si appropriano illegittimamente di un tasso di profitto ingiusto; tutti i «capitalisti» possono - come tali - essere definiti ebrei, senza in realtà esserlo - scrive Chirac - perché la storia dell'oppressione e dello sfruttamento del lavoro è stata solo una plurisecolare sequenza di furti e di rapine, praticate dalle diverse *juiveries* ai danni «dell'intera società». 176 L'usura, il latrocinio, il parassitismo sociale e lo sfruttamento capitalistico sono tutte «pratiche giudaiche» che si sono succedute nella storia: alle *juiveries* degli ebrei, sono seguite infatti quelle dei cristiani, degli eretici, dei protestanti e dei «capitalisti democratici e repubblicani». Se *israélite* può essere correttamente definita qualsiasi persona di religione ebraica, *juif* invece denota - per Chirac - ogni individuo che svolga effettivamente un ruolo antisociale e parassitario, «tipico dell'ebreo», a danno della comunità: tutti i capitalisti possono dunque essere lecitamente definiti *juifs* e, come tali, trattati, discriminati, perseguitati. Il procedimento di generalizzazione e di astrazione trasforma i *juifs*, uomini concreti in carne e ossa, nel simbolo dello sfruttamento: *le juif*; l'usura, al tempo stesso, diviene la figura retorica di tutti i tipi di sfruttamento.

L'opera di Drumont costituisce l'anello ultimo di una catena che dalla tradizione antiggiudaica conduce alla formulazione dell'antisemitismo moderno. La questione sociale veniva ideologicamente semplificata, ridotta e mistificata come «questione ebraica», mentre il libro predisponneva inconsapevolmente la più ricca raccolta di argomentazioni, figure e schemi retorici che, di lì a poco, sarebbero

stati riutilizzati per la falsificazione del più micidiale documento della propaganda antiebraica moderna, *I Protocolli dei savi anziani di Sion*.¹⁷⁷

Oltre al saggio pionieristico e ancora insuperato di Norman Cohn, sulla storia di questo apocrifo disponiamo dell'inchiesta sul contesto della produzione e sulle traduzioni dei *Protocolli*, coordinata da Pierre-André Taguieff, nonché dell'indagine condotta sugli elementi interni del testo e sulle sue varie redazioni, da parte di Cesare De Michelis.¹⁷⁸ Proprio sulla base di quelli, De Michelis propone una tesi diversa da quelle di Cohn e di Taguieff, che avevano ritenuto che i *Protocolli* fossero stati confezionati in Francia tra 1894 e 1899, e afferma invece che il falso sarebbe stato fabbricato in Russia, tra 1902 e 1903.¹⁷⁹

Soffermiamoci su questo punto, molto importante anche per il nostro percorso di riflessione. De Michelis contesta l'ipotesi che i *Protocolli* (il cui testo, nelle sue varie redazioni, è suddiviso in un numero di capitoli o tesi, o verbali, o protocolli che varia da 22 a 27) derivino da un archetipo francese del 1897, tradotto nel 1901 in russo dagli agenti dei servizi segreti zaristi (l'Ochrana), diretti in Francia da Pëtr Ivanovič Račkovskij;¹⁸⁰ i *Protocolli* apparvero infatti per la prima volta nel 1903 a puntate sul quotidiano dell'estrema destra di Pietroburgo, diretto dal giornalista antisemita Pavel A. Kruševan, poi nella versione più ampia del 1905, anonimi e con il titolo *La radice delle nostre disgrazie*; infine in una terza edizione più ridotta, con il titolo *Protocolli antichi e moderni delle riunioni dei savi a Sion*, a Mosca, ma nello stesso anno (tale versione deriverebbe da un testo parallelo alle due precedenti). Sempre nel 1905 essi furono pubblicati nella redazione a cura di Sergej Nilus (quella che, dal 1918, sarebbe servita per la diffusione del testo su scala mondiale) e apparvero anche a cura di un amico del giornalista antisemita Kruševan: Georgij V. Butmi.

De Michelis però non crede alle testimonianze sull'esistenza di una versione del 1897, che sarebbe stata letta da Theodor Herzl, né alla realtà di un manoscritto francese posseduto da Nilus.¹⁸¹ Ipotizza invece che, nel 1902, i *Protocolli* «fossero ancora in fase di elaborazione [...] sotto forma di "vero falso" (un falso attribuito all'antico re Salomone e ai "suoi savi") che sarebbe stato veramente compilato da misteriosi ebrei». ¹⁸² Sul punto chiave dell'origine del falso, egli tuttavia lamenta che lo stato degli studi sia rimasto pressappoco dove lo aveva lasciato nel 1939 Henri Rollin (che – al contrario di De Michelis – ne aveva ipotizzata però la derivazione da un manoscritto compilato in francese a Parigi dalla sezione estera della polizia segreta zarista).¹⁸³ Contraddittoriamente con l'ipotesi da lui stesso sostenuta sull'origine russa, De Michelis elenca alcuni testi francesi che avrebbero fatto «da sfondo» ai *Protocolli*: in primo luogo «il romanzo *Biarritz* (1868-76) di H. Goedsche (1815-78), parte del quale fu subito tradotta in russo: da esso venne estrapolata la scena nel cimitero ebraico di Praga che, rielaborata, fu presentata come "documento" con il titolo *Discorso del rabbino* e, come tale, pubblicato anche in appendice a Butmi». In conclusione De Michelis ammette (con Rollin) che il romanzo *Biarritz* o il testo di Osman Bey (pseudonimo di Frederick Millingen) possano essere stati i canovacci di cui si sarebbe servito il misterioso autore, per adattare l'autentico sottotesto dei *Protocolli*: il *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, scritto da Maurice Joly.¹⁸⁴

Quest'ultima affermazione introduce però una contraddizione nell'ipotesi di De Michelis. Carlo Ginzburg ha osservato che «l'ipotetica origine russa si concilia male con la stretta dipendenza dei *Protocolli* dal

Dialogo agli Inferi di Joly: un testo dimenticato, e di difficile reperimento. De Michelis obietta che il *Dialogo agli Inferi* non era affatto un'opera praticamente sconosciuta ma, a sostegno di quest'affermazione, può citare solo una traduzione spagnola, apparsa dopo trent'anni di silenzio a Buenos Aires, nel 1898»¹⁸⁵ (il libro di Joly, pubblicato anonimo a Bruxelles, fu ristampato col nome dell'autore solo nel 1868). De Michelis considera il libro di Joly un «sottotesto» dei *Protocolli*, fino a servirsi del primo per ricostruire la trasmissione testuale dei secondi, e tuttavia suppone, in termini molto vaghi, che gli autori presumibilmente russi del falso abbiano avuto legami con la Francia.

I presunti falsificatori russi in questione sarebbero naturalmente i due giornalisti e scrittori antisemiti Kruševan e Butmi. Entrambi però ebbero buone frequentazioni francesi e avrebbero concepito il falso in reazione al congresso sionista del 1901, ai pogrom del 1903 e agli eventi rivoluzionari del 1905; poi sarebbe stato coinvolto Nilus, «forse proprio per sviare l'attenzione».¹⁸⁶ In definitiva: la nascita del falso sarebbe stata volutamente avvolta in una nebbia che consentì ai suoi primi traduttori postbellici (non a caso tutti ecclesiastici cattolici) di riconoscerli gli schemi dottrinali della tradizione antiggiudaica cristiana e quindi di attestare la «veridicità» del testo al di là dell'autenticità.¹⁸⁷ De Michelis stesso ammette la «sostanziale inclinazione filocattolica del testo» e la sua «dipendenza» dalla letteratura del cattolicesimo intransigente di reazione alla Rivoluzione del 1789, quindi dalla polemica tradizionalista contro la Riforma protestante e le cospirazioni ricorrenti degli «avversari della nazione»: ebrei, ugonotti, massoni, illuministi.¹⁸⁸

Sulla questione della preistoria francese dei *Protocolli* Carlo Ginzburg ha apportato due contributi determinanti. Il primo concerne la natura del messaggio politico del sottotesto dei *Protocolli*; il secondo il ruolo di Édouard Drumont nella fusione degli schemi antiggiudaici cattolici con quelli dell'antisemitismo socialista e nella relazione che intercorre tra il *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* e i *Protocolli*.

La scoperta che il testo di Joly è stato una fonte importante, anzi determinante, per gli autori del falso ha a lungo oscurato l'originalità di pensiero dell'autore (che pagò la propria originalità con una condanna per ingiurie sediziose contro Napoleone III); Joly non si limitò infatti a ispirarsi alla tradizione del genere letterario del «dialogo tra morti», da lui rivisitata attraverso Charles Nodier e Fontenelle; ¹⁸⁹ né oppose solo formalmente la politica del diritto (Montesquieu) a quella della forza (Machiavelli) rappresentata dal sistema cesaristico: egli ripropose l'apologia della separazione dei poteri e dello Stato costituzionale, ma – con Machiavelli – ammise anche che, nella Francia squassata dalle due rivoluzioni del 1848, pace e benessere erano stati restaurati da una politica di forte centralizzazione, di amministrazione gerarchica e di legislazione antiliberal: cioè da un nuovo tipo di dispotismo, costruito e decretato con il colpo di Stato del 2 dicembre 1852. Sulla linea di Troplong e di Romieu,¹⁹⁰ ma più pessimista di Tocqueville, Joly ipotizzò la necessità oggettiva di un nuovo modello di dispotismo, che fosse in grado di vanificare la divisione dei poteri, il parlamentarismo e le libertà politiche senza essere costretto ad abrogarle.

Analizzando freddamente (dunque riconoscendone anche la forza oggettiva e la capacità funzionale) il dispotismo prodotto dal colpo di

forza antiparlamentare di Luigi Napoleone ma paradossalmente sanzionato e approvato dal suffragio universale, il Machiavelli immaginario di Joly sviluppò quindi le idee dell'autore, velandone però la radice autentica, il pensiero di de Maistre e del "vero" Machiavelli. Nel contempo, attraverso le parole di Montesquieu, egli definì il cesarismo un amalgama di controllo autoritario e di legittimità, capace di manipolare l'opinione pubblica pur concedendo le libertà di stampa e quelle elettorali. Il sistema cesaristico poteva elargire tali generose concessioni, poiché ormai il vero potere risiedeva altrove, fuori della sfera del controllo democratico.

Un anno prima del *Dialogo agli Inferi* Joly pubblicò un libro intitolato *Le barreau de Paris. Études politiques et littéraires*: una serie di riflessioni generali mescolate a ritratti, spesso di tono satirico, di avvocati [...]. In una nota a *Le barreau de Paris*, Joly accennò in tono sprezzante alla «follia delle costituzioni e alla loro incapacità di costruire alcunché». Subito dopo elogiò de Maistre [...] e citò con approvazione una serie di passi tratti dall'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* [...] che ricalcavano il passo delle *Considérations sur la France* già citato, compreso il rinvio ai *Discorsi* di Machiavelli.¹⁹¹

Nel 1921, un giornalista del «Times», Philip Graves, riuscì a provare che i *Protocolli* non erano che un falso fabbricato proprio con i materiali di Joly, di Goedsche e di altri autori; poi Henri Rollin, nel 1939, ricostruì il contesto della produzione dell'apocrifo, dimostrando che Joly aveva collaborato dal 1871 a un giornale di estrema destra, «La Liberté», su cui scriveva anche Édouard Drumont. A sua volta, Drumont aveva elogiato Joly nella *France juive* e nel suo ultimo lavoro del 1891:¹⁹² in esilio a Bruxelles dal 1894, per sfuggire alla giustizia francese, Drumont probabilmente aveva avuto l'occasione di rileggere il *Dialogue aux enfers*, pubblicato proprio in quella città, pensando di utilizzarlo per la redazione del suo programma politico antisemita e autoritario, negli anni più critici dell'affaire Dreyfus.¹⁹³

Grégoire Kauffmann conclude la sua massiccia biografia di Drumont con una sentenza inequivocabile. «In ultima istanza, la sua sensibilità rimase quella di un controrivoluzionario debitore degli scritti di Veuillot, Blanc de Saint-Bonnet e delle dottrine del cattolicesimo sociale prima del Ralliement».¹⁹⁴ Cattolicesimo integralista, neocesarismo e antisemitismo sociale furono quindi gli ingredienti costanti della sua propaganda, e la sua tarda, tardissima accettazione del sistema repubblicano, risalente solo ai primi anni del Novecento, può effettivamente essere rubricata come una evidentissima manovra di opportunismo politico, decisa dopo la sconfitta subita dalla sua ultima offensiva antisemita, scatenata con l'operazione *Monument Henry*, a difesa di uno dei falsificatori delle presunte prove della colpevolezza del capitano Dreyfus.

Nell'agosto del 1898, il colonnello Henry aveva confessato di avere fabbricato il documento letto all'Assemblea nazionale dal ministro della Guerra Godefroy Cavaignac, il 7 luglio, a sostegno delle prove d'accusa contro Alfred Dreyfus: messo agli arresti nella fortezza di Mont-Valérien,

il falsario vi era stato trovato morto all'indomani, suicida o "suicidato". L'incriminazione di Henry aveva rovesciato i rapporti di forza a favore del fronte favorevole alla revisione del procedimento che aveva portato alla condanna del capitano, sino a farne ammettere l'ineluttabilità allo stesso Drumont. Per reagire allo smacco, Drumont aveva però spregiudicatamente stracciato ogni principio di certezza del diritto, sostenendo che Henry aveva coraggiosamente creato un «falso patriottico» con il benemerito desiderio di sostenere i propri superiori, impegnati nella difesa dell'interesse nazionale. Quel suo «documento apocrifo, cioè non era che la copia o la raffigurazione della verità, perché sintesi di brani autentici».195

In quelle stesse settimane il suo giornale, «La Libre Parole», scatenò una feroce campagna di stampa contro i giudici della Corte di Cassazione che sembravano favorevoli a recepire la richiesta di revisione del processo Dreyfus. Per l'ennesima volta, Drumont assunse la guida dell'ala estrema dello schieramento antidreyfusardo (in cui la Ligue de la Patrie di Brunetière e la Ligue des Patriotes di Déroulède avevano iniziato a giocare la carta della distinzione tra le convinzioni colpevoliste e la battaglia antisemita), e la sua l'azione venne coronata proprio dalla sottoscrizione a favore della vedova Henry per la causa legale contro «i diffamatori» del colonnello. 196 In questa sua ultima battaglia, Drumont utilizzò alcuni argomenti su cui è importante soffermarsi.

Drumont, allo scopo di provare definitivamente la colpevolezza di Dreyfus, definì il falso fabbricato dal colonnello Henry come un documento apocrifo che affermava comunque la verità con la «sintesi di brani autentici». A tale proposito, Rollin ricorda che, dal 1894 al 1898, Drumont aveva più volte minacciato di resuscitare alcuni pamphlet antinapoleonici apparsi durante il Secondo Impero, scrivendo lui stesso un testo ispirato al *Dialogue aux enfers* di Joly. 197 Ginzburg - sulla scorta di Rollin - insiste: «Tutto ciò non prova che Drumont abbia ripreso il *Dialogo agli Inferi* come testo potenzialmente antisemita, presentando un testo di invenzione come se fosse un documento; e nemmeno prova che Drumont abbia trasmesso il testo di Joly a chi, in Russia, confezionò i *Protocolli*. Ma la pista Drumont merita di essere approfondita».198 L'allusione alla «sintesi di brani autentici» potrebbe essere adottata, comunque, come la definizione del procedimento di falsificazione dei *Protocolli*.

Drumont era uno scrittore mediocre, che pasticciava più o meno abilmente con le categorie e le figure retoriche dell'antigiudaismo cattolico e dell'antisemitismo socialista (la sua stessa fuga a Bruxelles fu motivata dall'urgenza di sottrarsi alle conseguenze penali di alcuni suoi articoli poco prudenti e pretestuosamente filoanarchici, divenuti per lui pericolosi dopo l'uccisione del presidente della Repubblica Sadi Carnot). Sino al 1897, le sue relazioni con i socialisti rimasero comunque molto buone, soprattutto con quei militanti più favorevoli all'alleanza con i radicali di sinistra in funzione antimoderata (e Drumont fu un sostenitore del governo radicale presieduto da Léon Bourgeois): dunque con Millerand, Viviani, Rouanet e tutti quei militanti convinti che la propaganda antisemita fosse un eccellente mezzo per familiarizzare gli artigiani, i commercianti, i bottegai e i piccoli proprietari con i temi anticapitalistici. Nella «Libre Parole» plaudì più volte all'opposizione frontale dei socialisti al successivo governo Méline e polemizzò con l'allineamento di una parte dei cattolici alla Repubblica, sino ad auspicare un fronte comune di antisemiti, socialisti, radicali e cattolici

contro i finanziari ebrei, guidato da Viviani (il quale peraltro nel 1897 si dette molto da fare per candidare proprio Drumont ad Algeri, in occasione delle elezioni politiche generali) .199

Ma la pista delle relazioni tra Drumont e gli autori dei *Protocolli* meriterebbe di essere approfondita anche in un'altra direzione. Colpisce intanto la simmetria speculare tra la sua definizione del falso pubblicato dal colonnello Henry come un «apocrifo», ma «sintesi di brani autentici», e la sofisticata apologia della «veridicità» dei *Protocolli*, ben oltre la loro «autenticità», proposta dai commentatori cattolici del dopoguerra: monsignor Jouin, monsignor Benigni, Preziosi, sino a Evola.²⁰⁰ Drumont, come Jouin o Benigni, definiva «apocrifo» non un testo falsamente attribuito a un'epoca o a un autore, bensì intendeva «apocrifo» nell'accezione di scritto nascosto o segreto.

Di più: le linee di pensiero e la catena dei testi che si stratificano nelle opere di Drumont sono le stesse che vennero utilizzate nella redazione dei *Protocolli*. La prima è quella linea di pensiero neomachiavellica e filobonapartista incarnata dal de Maistre, rappresentato e utilizzato da Joly, quel de Maistre commentatore in una nota di un passo dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* (Libro I, capitolo IX), ricordato da Rollin e da Ginzburg: dunque il de Maistre autore delle *Considérations sur la France*, pubblicate nel 1796 a Losanna, anonime ma coeve dell'incompiuto *Étude sur la souveraineté* dello stesso de Maistre. Nel capitolo VI (*Dell'influenza divina nelle costituzioni politiche*), de Maistre scrive che nessuna Costituzione è il risultato di una deliberazione e che i diritti dei popoli non sono mai stati scritti:

almeno, gli atti costituzionali e le leggi fondamentali scritte non sono mai altro che sanzioni di diritti anteriori, di cui nulla si può dire se non che esistono [...] Una qualsiasi assemblea di uomini non può costituire pertanto una nazione; una simile impresa supera addirittura in follia quel che tutti i *bedlams* del mondo possono inventare di più assurdo e di più stravagante.²⁰¹

De Maistre aveva concluso poi la propria invettiva contro l'umanesimo e il diritto costituzionale ironizzando su Montesquieu e affermando una visione politica fondata su differenze naturali fra gli uomini, determinate dal sangue: «Ora non esiste un *uomo* nel mondo. Ho visto nella mia vita francesi, italiani, russi ecc.; so pure, grazie a Montesquieu, che si può essere persiani; ma quanto all'uomo, dichiaro di non averlo mai incontrato in vita mia; se esiste è a mia insaputa».²⁰²

Gli assetti e le istituzioni non si inventano, ma «germogliano» dalle condizioni storiche o vengono concessi dal sovrano sulla base dei costumi, delle tradizioni e degli usi antichi che li rendono necessari: le «costituzioni» infatti sorgono da una «base primitiva» di cui è impossibile determinare l'origine storica, mentre la ragione umana, ridotta alle sue sole forze, non è capace di creare alcuna comunità politica o religiosa; la vera natura della sovranità è dunque quella di un potere assoluto, unico, inviolabile e dispotico che non tollera alcuna limitazione, anche se può ammettere le libertà politiche e di stampa, purché non vengano riconosciute come «diritti» di natura superiore alla sovranità. Drumont scriveva dunque in piena sintonia con de Maistre, con la prefazione di Toussenel a *Les juifs, rois de l'époque*²⁰³ e con il

Il nucleo profondo della riflessione politica di Maurice Joly appare invece in sintonia con un celebre giudizio di Tocqueville. Mi riferisco a un passo sulle condizioni che, sin dalla Rivoluzione francese, avrebbero reso impossibili il ritorno e la persistenza del regime sociale aristocratico, ma anche l'avvento di una democrazia stabile, e invece permanenti il disordine e l'incertezza e la crisi (la rivoluzione che non termina mai).²⁰⁴

La crisi dell'Antico Regime non sembra cioè aver fine, ma si compendia in una eterna oscillazione pendolare tra una scatenata anarchia, al limite della guerra civile, e un potere senza limiti (per esprimersi attraverso Hobbes: fra Behemoth e Leviathan):²⁰⁵ il centro di questa riflessione non è infatti il nesso tra la rivoluzione e l'Antico Regime, ma lo sbocco cesaristico inevitabile (Leviathan) della crisi permanente degli assetti sociali e politici (Behemoth). La rivoluzione anarchica sembra destinata a sboccare naturalmente nel maggior accentramento mai esistito. ²⁰⁶

Esiste una marcia inesorabile verso l'accentramento e il dispotismo politico "democratico" che corre parallela ai mutamenti strutturali dell'economia di mercato, alla grande trasformazione economica che ha travolto tutte le forme di Antico Regime e di economia integrata nei *liens sociaux*, e ha imposto il mercato autoregolato attraverso decisioni politiche. L'accentramento dispotico impedisce cioè la regressione alla società corporativa, protetta e aristocratica dell'Antico Regime, ma blocca anche i meccanismi politici della democrazia liberale mentre rende possibili solamente quelli economico-sociali, cioè il livellamento democratico delle condizioni materiali e del conformismo morale: tutte le forme del dispotismo, dalla monarchia assoluta al cesarismo postrivoluzionario, convergono allora - secondo Tocqueville - nel predisporre la piattaforma di un nuovo modello politico dotato di autentici effetti sociali, di una nuova autocrazia che invade anche la sfera economica e si fa agente regolativo essenziale delle strutture sociali: un modello panpolitico invasivo, che costruisce le proprie procedure autoritarie sul terreno istituzionale e quelle gerarchiche su quello sociale, mentre detta anche le prescrizioni del conformismo morale. Si tratta dello stesso modello di potere a cui avevano pensato negli stessi anni anche Auguste Comte e Honoré de Balzac, quando, contro l'anarchia morale, Comte aveva disegnato un modello di unità sociale fondato sull'equilibrio tra potere spirituale e potere industriale nell'ordine di un sistema autoritario ma non immobile;²⁰⁷ e Balzac aveva tratto le conclusioni più drastiche dalla propria analisi realistica dell'economia e del conflitto sociale nella Francia rurale del XIX secolo,²⁰⁸ il conflitto tra rendita, usura, speculazione da una parte e proprietà e produzione e consumo dall'altra. «Se il benessere delle masse costituisce il fondamento stesso della politica, l'assolutismo, ossia la maggior parte del potere disponibile - comunque la si voglia definire -, è il mezzo migliore per raggiungere questa grande finalità sociale»: così, in *Le curé du village*, l'abate Bonnet auspica l'avvento di un uomo della Provvidenza, di un Cesare, si chiami egli «Mario, Silla o Luigi Napoleone». ²⁰⁹

La seconda linea di riflessione che si deposita nell'opera di Drumont e nei *Protocolli* riconduce al luogo d'avvio del nostro tragitto. Mi riferisco alla trasmissione degli schemi anticapitalistici antiebraici da Bonald a

Gougenot des Mousseaux, da Toussienel a Drumont e a Chirac, dunque tutto il contesto secolare, ottocentesco, della politica francese, nonché al conflitto civile che separò dal 1789 due nazioni divise. La stessa preistoria francese dei *Protocolli* è immersa in tale contesto. [210](#)

Da tale linea discende la mitologia populistica e la polemica contro *les gros*: le *deux cents familles*, dominate da un immaginario manipolo di ebrei cosmopoliti, avrebbero sfruttato il *bon peuple de France* e tutte le sue classi sociali sin dalla caduta dell'Antico Regime. Questo mito negativo lasciò tracce in una infinità di documenti, libelli, pamphlet di molti partiti ottocenteschi, dai bonapartisti ai radicali, dai socialisti ai cattolici, poi, negli anni del Fronte popolare, ad esso si aggiunse l'eco dei *Protocolli*.[211](#) La rappresentazione complottistica della Rivoluzione è fortemente intrecciata a tale letteratura che attribuisce al complotto massonico la deflagrazione del 1789, da Barruel a Bonald, da Drumont a Maurras sino al traduttore dei *Protocolli* in francese, monsignor Jouin.[212](#) La stessa ricezione dei *Protocolli* in Francia si inserì nella tradizione di denuncia del complotto illuministico ebraico e massonico, e nella mitologia negativa delle *deux cents familles* e del *mur d'argent*.[213](#)

Così, negli ultimi anni del XIX secolo, la leggenda della collaborazione tra massoni, protestanti ed ebrei tornò a circolare nella letteratura sugli scandali finanziari, sulla corruzione politica, sull'affarismo e sul trasformismo e Drumont la proiettò in una dimensione internazionale, riecheggiando la letteratura dei cristiano-sociali viennesi come degli antisemiti tedeschi. Dopo la sua morte, Jacques Ploncard d'Assac e Henry Coston rilanciarono «La Libre Parole» e ripresero le sue argomentazioni per fiancheggiare la campagna antiebraica scatenata da Maurras contro Léon Blum.[214](#)

3. Karl Marx e Hannah Arendt: emancipazione, persecuzione, liberazione

Solo la tragedia del capitano Alfred Dreyfus avrebbe costretto il movimento operaio e socialista europeo a riflettere seriamente sulle implicazioni e sulle conseguenze devastanti dell'ostilità antiebraica, a modificare la posizione sulla democrazia, ad abbandonare ogni illusione di sfruttare politicamente l'antisemitismo. Bisogna tuttavia sottolineare che, ancora pochi anni prima, nel corso del congresso del 1891 dell'Internazionale socialista, svoltosi a Bruxelles, la mozione presentata da un militante ebreo lituano-americano, Cahn, a proposito della «questione ebraica», era stata respinta. La responsabilità di quella sconfitta strategica dev'essere molto probabilmente addebitata alle riserve e alle incertezze espresse da uno dei più alti dirigenti dell'Internazionale, Viktor Adler, che volle mantenere una posizione di equidistanza tra la mozione Cahn e le posizioni antisemite dei socialisti blanquisti francesi vicini ad Auguste Chirac, e in particolare di due di essi, Albert Reynard, autore di testi razzisti, e il franco-macedone Paul Argyriades.

L'episodio del congresso di Bruxelles accadde appena due anni dopo la costituzione della II Internazionale. La vicenda prova quanto fosse ancora forte il pregiudizio antiebraico tra i suoi militanti, ma anche la timidezza nel contrastarlo da parte degli stessi dirigenti del movimento operaio europeo. Esisteva dunque un vasto retroterra di cultura anticapitalistica orientata in senso antiebraico anche in larghi settori dell'Internazionale, mentre i più eminenti teorici del socialismo marxista

tedesco, austriaco e russo-polacco, che peraltro si trovavano nella miglior condizione per osservare il fenomeno, non furono in grado di affrontare e definire la complessa composizione sociale e di classe degli ebrei d'Europa. Molti di loro ignorarono del tutto il peso esercitato dalla tradizione storica antiggiudaica cristiana anche in seno al proletariato di fabbrica.

I socialisti trascurarono soprattutto il fatto che le condizioni economiche e sociali degli ebrei dell'Europa centro-orientale erano molto diverse da quelle degli ebrei dell'Europa occidentale e meridionale.²¹⁵ La differenza di condizioni giuridiche e la complessità della stratificazione sociale della popolazione ebraica rimasero un enigma per la cultura socialista, bloccata in una rappresentazione evoluzionistica del processo storico, nell'attesa che lo sviluppo delle contraddizioni dell'economia di mercato creasse meccanicamente le condizioni materiali del crollo del sistema capitalistico e dell'avvento del socialismo, dunque dell'emancipazione *sociale* degli ebrei e della soluzione della questione ebraica.

L'eliminazione delle eredità discriminatorie e persecutorie dell'Antico Regime ancora dominanti nell'Europa orientale e centrale e la soluzione della questione ebraica, dunque anche il superamento del «modo ebraico di emanciparsi con la potenza del denaro», sarebbero venute automaticamente dal trionfo del socialismo. Le manifestazioni di ostilità verso gli ebrei presenti nella classe operaia e nello stesso movimento socialista furono perciò ignorate o volutamente equivocate come espressioni di una ribellione di classe contro «i capitalisti ebrei». Lo scandalo dell'affaire Dreyfus costituì, come si è detto, una cesura ma non riuscì a modificare completamente queste posizioni: fu ancora possibile catalogare il caso nella categoria della *querelle entre bourgeois*, come scrisse Jules Guesde.

Dinnanzi a tale cecità, può essere legittimo interrogarsi se essa costituisse l'effetto dell'ignoranza o anche, nel caso dei dirigenti ebrei dell'Internazionale socialista, un sintomo di *Judische Selbsthass*.²¹⁶ L'ipotesi che anche nel pensiero di Marx si sia manifestato un antisemitismo teorico tuttavia non appare fondata: se è vero che è esistito in quegli anni un anticapitalismo antiebraico, soprattutto tra i socialisti non marxisti, l'azione di Marx e la cultura del movimento operaio socialista marxista pesarono complessivamente e nettamente a favore dell'emancipazione,²¹⁷ pur rimanendo imprigionate in una lettura della storia ebraica ereditata dall'Illuminismo, dunque orientata dalla prospettiva del superamento della discriminazione per le vie dell'emancipazione e dell'assimilazione. L'ebraismo – come ogni eredità della tradizione, come ogni confessione religiosa, come ogni alienazione della consapevolezza di sé – sarebbe scomparso con l'integrazione della nazione ebraica in quelle europee e, soprattutto, con la costituzione della società egualitaria e l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo.

Gli stessi esponenti dell'«Illuminismo ebraico» – l'*Haskalah* – avevano a suo tempo coltivato l'illusione che l'emancipazione giuridica e lo Stato liberale avrebbero spinto il «popolo ebraico» a eliminare ogni carattere di arretratezza e ad assimilarsi; lo stesso pensarono i socialisti: sotto tale aspetto, per Mendelssohn come per Kautsky, il destino della nazione ebraica era quello di scomparire nel processo di affratellamento di tutte le nazioni. I socialisti della II Internazionale erano profondamente, fermamente convinti che l'abolizione del capitalismo e del «monopolio» ebraico del commercio avrebbe rappresentato la forma definitiva

dell'assimilazione e avrebbe eliminato le radici stesse dell'anticapitalismo antiebraico e dell'antisemitismo:²¹⁸ il socialismo marxista della II Internazionale accolse il paradigma dell'evoluzionismo darwiniano e cercò di conciliarlo con il modello liberale dell'assimilazione, rappresentandolo come l'approdo inevitabile del cammino della storia. L'emancipazione ebraica si sarebbe dovuta tradurre nella «liberazione della società dal giudaismo», ma quell'utopia si scontrò con la realtà delle società dell'Europa orientale; in Lituania, Ucraina, Polonia e Russia (la zona di residenza ebraica obbligata nell'Impero zarista) ogni prospettiva assimilazionistica era denegata dalle persistenze della discriminazione imposta dalla tradizione assolutistica, e così, nel contesto delle aspirazioni autonomistiche espresse da tutte le nazionalità insediate nei territori dell'Impero russo e degli imperi sovranazionali centro-orientali, anche fra gli ebrei della zona di residenza e nella classe operaia ebraica si andò formando un disegno politico orientato a rivendicare l'autodeterminazione nazionale come condizione dell'emancipazione sociale.

Sin dal proprio intervento contro Bruno Bauer (che aveva negato il diritto all'emancipazione a sudditi che considerava inferiori ai cristiani), Marx aveva rivendicato e prospettato una strategia di assimilazione giuridica e di liberazione sociale che, come avrebbero riconosciuto Bernard Lazare e Martin Buber,²¹⁹ era totalmente estranea alla feroce ostilità sociale di Proudhon e di Toussenel verso il banchiere (l'usuraio) giudeo.²²⁰ A proposito della sua posizione, George Mosse ha osservato che Marx, «in definitiva, si è allontanato decisamente dalle conclusioni dei socialisti francesi, che intendevano espellere o annientare gli ebrei», e Berlin ha rilevato che «l'*Ideologia tedesca*, il *Manifesto del Partito Comunista* e le pagine polemiche del *Capitale* sono l'opera di un uomo che agita il pugno contro l'establishment e, alla maniera di un antico profeta ebreo, parla in nome degli eletti, proclamando la morte del sistema maledetto». ²²¹

Berlin ha spiegato che, se l'interpretazione di Marx come antisemita è dunque priva di ogni fondamento, altrettanto poco convincente appare lo schema opposto, di chi propone un'omologia strutturale tra il messianismo giudaico e il materialismo storico, come ad esempio Karl Löwith;²²² l'intreccio tra teologia e romanticismo appare infatti più tipico di scrittori come Ernst Bloch e Walter Benjamin piuttosto che di Marx, mentre l'elemento escatologico che può essere letto nel saggio di Marx sulla questione ebraica dev'essere ricondotto al contesto del confronto intellettuale degli anni quaranta nella confederazione tedesca, in cui egli si collocò come un critico «hegeliano comunista» e un «ebreo non ebreo». ²²³

Negli Stati tedeschi, in Francia e negli Stati Uniti, la questione ebraica assumeva a suo parere forme diverse: «teologica» (il conflitto tra la comunità e gli Stati confessionali) in Germania; costituzionale in Francia; di pluralismo culturale negli Stati Uniti. Ma la liberazione umana dall'asservimento alla religione rimaneva questione irrisolta ovunque, poiché la rivoluzione democratica e lo Stato costituzionale di diritto avevano lasciato aperta la scissione tra laicità pubblica e fede privata, e tale limite rimaneva intrinseco anche all'emancipazione giuridica, che non era riuscita a scalfire la sostanza e la struttura tradizionale del giudaismo. ²²⁴

L'emancipazione giuridica non poteva ritenersi completa e autentica «emancipazione umana»: lo Stato liberale non avrebbe eliminato l'alienazione rappresentata dall'esistenza della religione come fenomeno

sociale, ma l'avrebbe lasciata irrisolta, come scissione tra uomo privato e uomo pubblico; più in particolare, il significato del giudaismo moderno doveva ormai essere individuato non nella sua essenza religiosa, bensì nelle attività degli ebrei, quindi essenzialmente nei traffici ai quali le interdizioni alle altre professioni li avevano costretti per secoli, e in pratiche economiche che, grazie allo sviluppo del capitalismo, avevano perduto la propria specificità «ebraica» e si erano fatte cristiane perché capitalistiche: la «chimerica nazionalità» giudaica si era dissolta nel mondo del capitale, al tempo stesso essenza dell'ebraismo e connotato essenziale della società moderna, e il superamento dei rapporti sociali capitalistici si sarebbe identificato anche con l'emancipazione degli ebrei dal giudaismo «sostanziale», dalle loro funzioni sociali e dalle attività commerciali e finanziarie.

Da una parte Marx aveva ridotto «la questione ebraica» alla figura dell'ebreo *geldmensch* in un capitalismo identificato solo nel libero commercio; dall'altra, pur apprezzando l'eguaglianza giuridica, aveva trascurato la dimensione preponderante della questione ebraica, l'oppressione e la persecuzione ancora dominanti nell'Europa orientale, regione in cui la condizione prevalente non era affatto quella del mercante. 225

Nella stessa linea emancipazionistica, assimilazionistica e anticapitalistica, si collocarono i dirigenti della socialdemocrazia tedesca e asburgica - Mehring, Viktor Adler, Kautsky, Bauer -, più inclini però a vedere nell'antisemitismo popolare anche l'espressione di una forma primitiva di anticapitalismo (pur riconoscendo - contraddittoriamente - in quello dell'Europa orientale la base di massa dell'autodifesa del regime assolutistico); e anche i dirigenti ebrei della socialdemocrazia russa, come Axelrod, Dan, Deutsch, Martov, e di quella polacca, come Leo Jogiches, Adolf Warski e Rosa Luxemburg non si distaccarono troppo da tale rappresentazione.

Viktor Adler fu il primo dirigente della socialdemocrazia ad aprire nel 1887 un vero dibattito sull'antisemitismo. Nel suo schema interpretativo, l'emancipazione era considerata la conseguenza della vittoria definitiva o dell'affermazione parziale delle borghesie nelle regioni occidentali e centrali del continente, cioè del mercato autoregolato e della «libera concorrenza» delle forze economiche, che avrebbero reso anacronistica ogni discriminazione contro gli ebrei e avrebbero anche dovuto produrre l'integrazione nel capitalismo moderno di un popolo specializzato nel commercio «per eredità e per tradizione». 226 Secondo Adler, l'antisemitismo nasceva dunque dall'ignoranza delle dinamiche della società commerciale moderna, ignoranza pervicace e diffusa tra gli artigiani, tra i commercianti e tra i contadini dell'Europa centrale e orientale: Adler faceva l'esempio delle classi medie austriache, meno competitive della media borghesia ebraica, assai numerosa nella capitale dell'Impero asburgico. Sorprendentemente però, dalla forte ostilità sociale contro gli ebrei egli non trasse l'imperativo della difesa dei loro diritti come cittadini eguali, o della tutela del proletariato ebraico, che pur riconosceva «più povero materialmente e spiritualmente» di quello austro-tedesco o ungherese (come rivendicava il Bund della zona di insediamento dell'Impero russo), e concludeva che i proletari dell'Impero asburgico avrebbero dovuto combattere contro ogni tipo di sfruttamento, sia «cristiano» che «ebraico», senza occuparsi direttamente di un conflitto tra ceti borghesi.

La sua posizione spiega perché al congresso di Bruxelles, quattro anni

dopo, Adler oppose una mozione che rigettava come equivalenti l'anti e il filosemitismo a quella presentata da Abe Cahan, ben più netta nella condanna dell'antisemitismo, delle discriminazioni e delle persecuzioni in Russia e in Europa centrale e orientale, e nella critica delle restrizioni all'accesso negli Stati Uniti degli ebrei in fuga dall'Europa; 227 la posizione di Adler, riproposta da Franz Mehring sulla «Neue Zeit», in un testo intitolato *Anti- und Philosemitisches*, e poi nel rapporto presentato da Bebel al congresso di Colonia della socialdemocrazia tedesca, nel 1893, venne infine codificata da Otto Bauer nel 1907, nel saggio sulla questione delle nazionalità. Nonostante l'intuizione brillante di Édouard Bernstein, che aveva suggerito l'esistenza di una relazione tra la reazione di gruppi privilegiati minacciati e l'antisemitismo, 228 il paradigma emancipazionista rimase immutato; i movimenti antiebraici crebbero vertiginosamente negli anni della crisi di fine secolo, mentre l'ostilità al presunto «capitalismo ebraico» si infiltrava anche nelle manifestazioni politiche di una parte del socialismo europeo, suggestionato via via dal neobonapartismo di Boulanger, preoccupato della concorrenza dei cristiano-sociali di Lueger, ammalato dalle formule della propaganda di Drumont.229

La concezione della nazione come «comunità di destino» interiorizzata dall'individuo consentì comunque ai socialisti austriaci di proporre alle diverse nazionalità la soluzione dell'autonomia giuridica e di fronteggiare tutte le tendenze centrifughe che dilaniavano l'Impero asburgico, alla fine dell'Ottocento; quanto agli *Ostjuden*, secondo Bauer, questi invece avevano perduto ormai il loro carattere di nazione e di comunità religiosa, riducendosi a comunità sociale specializzata nel piccolo commercio e nei traffici. Per tale ragione, chiedere l'autonomia nazionale anche per loro costituiva senz'altro un anacronismo: il loro destino sarebbe stato quello dell'assimilazione e dell'emancipazione sociale dal commercio. 230

I giudizi di Leo Jogiches e Rosa Luxemburg furono condizionati anche dalla situazione che aveva lacerato il movimento socialista polacco sin dagli anni 1892-93 in due campi ferocemente ostili: nello stesso periodo in cui si stava costituendo il movimento socialdemocratico polacco della Luxemburg e Jogiches, di orientamento internazionalista e marxista, la maggioranza dei socialisti polacchi aveva invece aderito a posizioni nazionalistiche e quindi all'obiettivo, già proclamato a Parigi nel 1892 e confermato nel congresso di fondazione del Partito socialista polacco (PPS) a Vilna, nel 1893, di creare uno Stato polacco indipendente dall'Impero russo. In quanto cittadini del futuro Stato polacco, gli ebrei della regione nord-occidentale della Zona di insediamento avrebbero dovuto perciò far «fronte comune» con i rivoluzionari polacchi (la Lituania aveva fatto parte del Regno di Polonia fino al 1772-75); la reazione degli ebrei socialisti alla strategia politica di Józef Piłsudski fu invece il rafforzamento delle posizioni autonomistiche. 231

Ancor più complessa divenne la condizione dei socialisti di varia tendenza nelle altre regioni dell'Impero russo. L'inclinazione dei populisti russi a leggere i pogrom come un'espressione della ribellione contadina (un'interpretazione che aveva predominato nel movimento nel 1881-82) fu probabilmente abbandonata da Narodnaia Volia già nel 1886; di lì a poco, la tesi opposta, che i pogrom avessero, al contrario, fatto il gioco del regime zarista divenne un giudizio comune alle forze di opposizione liberali riunite attorno alla rivista «Osvobozhdenie», al movimento populista organizzato dal 1902 nel Partito socialista rivoluzionario e alla nuova socialdemocrazia marxista di orientamento

proletario. All'interno di quest'ultima, nel 1903, Plechanov condannò «gli effetti psicologici nazionalistici» dei pogrom e avviò una decisa lotta contro l'antisemitismo.²³²

Alla fine del secolo era parsa declinare anche l'ideologia emigrazionista ebraica, che sembrò una delle risposte politiche alla persecuzione nella Zona di insediamento, sebbene divisa tra un movimento di emigrazione negli Stati Uniti, sostenuto dal laburismo ebraico americano, e un movimento per la fondazione di colonie in Palestina (distinto a sua volta da altre forme di nazionalismo territorialista, come quella sostenuta da Lev Pinsker, che si era dimostrato più scettico sulle possibilità del ritorno in Palestina). Nel 1904, Herzl era ormai morto. La crisi delle strutture dell'Impero stava maturando, nel contesto di un processo di rivoluzione politica democratica, di insurrezione sociale contadina e operaia e di insorgenze delle nazionalità alla ricerca di autonomia; si posero le premesse di una nuova politica della liberazione ebraica, mentre la socialdemocrazia di orientamento marxista passò dalla dimensione dei piccoli circoli intellettuali in esilio, lacerati tra le posizioni di Axelrod, Plechanov e la Zasulič, a quella di un vero partito politico, seppur più ridotto dei socialisti rivoluzionari. Alla fondazione della socialdemocrazia parteciparono molti dirigenti socialisti ebrei di orientamento internazionalista, e anche quel nucleo che si era costituito nell'Unione generale ebraica del lavoro in Lituania, Polonia e Russia (il Bund), con l'obiettivo specifico di organizzare il proletariato ebraico in forza rivoluzionaria.

Mentre la socialdemocrazia dei territori dell'Impero russo nacque quindi come un partito internazionalista, che mirava alla federazione di tutte le nazionalità, il consolidamento del movimento socialista ebraico tra il proletariato e l'accentuazione nelle sue tendenze democratiche determinarono le condizioni per l'elaborazione di un programma per l'autonomia nazionale ebraica; così, là dove l'orientamento dominante nei partiti socialisti consentì l'autonomia della sua sezione ebraica, anche tra gli ebrei prevalse la tendenza socialista internazionalista, ma laddove la strategia rimase quella assimilazionistica, si costituirono movimenti autonomistici o nazionalisti. Sino alla fondazione del Bund, dunque, i socialdemocratici rivoluzionari ebrei operarono simultaneamente sia nel movimento russo che in quello ebraico.²³³

La stessa fondazione del Partito socialdemocratico russo dev'essere ritenuta il frutto dell'azione congiunta del comitato socialista di Kiev e del Bund. L'evento rappresentò la vera integrazione del movimento rivoluzionario ebraico (che comunque rimase autonomo) in una struttura politica a vocazione internazionale ma non centralistica; così con l'inclusione del Bund nella socialdemocrazia dell'Impero, venne raggiunto un equilibrio tra il principio dell'emancipazione giuridica (il proletariato aveva l'interesse di sbarazzarsi delle discriminazioni civili imposte agli ebrei) e la necessità pratica di un'organizzazione specifica e autonoma dei proletari ebrei. Ciò che effettivamente accadde fu che nel 1903, lo scontro tra l'autonomismo dei «bundisti» e la strategia del gruppo più dinamico e dominante nella socialdemocrazia russa, l'organizzazione Iskra, precipitò; e anche la ricomposizione della scissione tra bundisti e socialdemocratici, tre anni dopo, non eliminò le radici di un conflitto profondamente radicato nel contesto politico, economico e sociale russo del periodo tra la fine del XIX secolo e la rivoluzione del 1905, nel quale si plasmò la stessa concezione bolscevica della cosiddetta questione ebraica.²³⁴ Si spiega così anche la continuità

tra le posizioni assimilazionistiche di Lenin, Martov e Trotzky e la successiva politica del commissariato del popolo per le nazionalità, gestita da Stalin.²³⁵

Spetta a Hannah Arendt il merito della prima riflessione sulle contraddizioni della politica illuminista e socialista sulla «questione ebraica».

Nel primo dei suoi studi sull'ebraismo scritto, a soli ventisei anni, nel 1932, Hannah Arendt attribuì la nascita della «questione ebraica» all'emancipazione. Conseguita agli inizi del XIX secolo in alcuni Stati tedeschi, sulla scia dell'occupazione bonapartista, e preceduta dalla battaglia dell'Illuminismo, la conquista dei diritti da parte di un popolo segregato per secoli «come se abitasse una terra non sua», aveva provocato una reazione terrificante.²³⁶

La critica di Hannah Arendt non era rivolta solo alla legislazione prussiana e ai suoi precedenti francesi. Nella critica dell'emancipazione, ella incluse anche le posizioni assimilazioniste dei socialisti, poiché anche la loro idea di emancipazione non mirava affatto a preservare l'identità del popolo ebraico, né perciò consentiva la sua integrazione nello Stato costituzionale; essa si limitava a trasformare in norma positiva i principi dell'etica illuministica, cioè il riconoscimento degli ebrei «come esseri umani eguali agli altri esseri umani»: agli ebrei sarebbero stati garantiti gli stessi diritti goduti dai non ebrei, in quanto membri dell'umanità, dunque illuminati dalla ragione universale: «A partire dalla condizione di assimilato di Moses Mendelssohn e dall'opera di Christian Wilhelm von Dohm (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1781), si ripropongono di continuo, nella discussione sull'emancipazione, gli stessi argomenti che hanno trovato la formulazione classica in Lessing [...]: la ragione comune a tutti è il fondamento del senso dell'umano».²³⁷

L'ideale della tolleranza – incalzava Hannah Arendt – non può essere però giustificato sulla base della ragione, intesa come «pura qualità formale». Lessing aveva sostenuto che la ricerca della verità con mezzi razionali (*Sapere aude!*) era più importante della verità, alla quale con essa infine si giunge, ma il filosofo dell'Illuminismo non seppe mantenere la propria promessa, perché non aveva voluto riconoscere che la fede religiosa era una forma di quella stessa ricerca: nel secolo della ragione, essenziale non era pervenire a una verità, presentandola come un dogma o una tesi oggettiva, ma la ricerca stessa della verità, e la storia dell'umanità alla ricerca della verità era più importante del contenuto della verità.²³⁸ I filosofi dell'Illuminismo, invece, si erano illusi che gli ebrei potessero rimanere legati alla religione dei padri solo in ciò che già nell'Antico Testamento non confliggeva con i dettati della ragione. Gli ebrei sarebbero rimasti fedeli solamente alle convinzioni che essi avevano in comune con tutti coloro che erano alla ricerca della verità, ebrei, cristiani, atei, musulmani... Tutti sarebbero tornati «esseri umani tra altri esseri umani», mentre l'emancipazione e la conquista dei diritti avrebbero avviato un processo di assimilazione totale.²³⁹ L'emancipazione produsse l'effetto perverso di ridurre all'isolamento ogni individuo «costretto a pensare solo al proprio interesse»; produsse eguaglianza, ma eliminò identità e differenze fondate sulla storia.²⁴⁰

Hannah Arendt riproponeva così una critica dell'emancipazione già avanzata da Herder, che aveva attaccato l'Illuminismo in nome di un differente ideale «etico ed estetico di *Humanität*»²⁴¹ e si era schierato

contro il modello giuridico dell'emancipazione: in nome del diritto degli ebrei a restaurare il proprio passato storico: solamente la storia forma la consapevolezza di sé, dunque solo l'autorappresentazione del proprio destino storico avrebbe offerto agli ebrei una solida base per una ricostruzione consapevole del passato, quindi della civiltà ebraica. Soltanto la comprensione storica della civiltà ebraica avrebbe consentito agli ebrei di «liberarsene» e all'emancipazione di realizzarsi come conseguenza di un'educazione (*Bildung*) autentica, mentre un'emancipazione fondata sull'astrazione giuridica dell'eguaglianza, sull'annullamento dell'identità ebraica e sulla cancellazione della sua storia avrebbe provocato solamente «un immenso vuoto di coscienza». Gli ebrei, popolo «storico», solo attraverso la comprensione della propria storia eccezionale avrebbero preso coscienza di non essere il «popolo eletto da Dio» e si sarebbero liberati del peso del passato, accettando la propria storia e andando oltre la propria tradizione.

«Mediante questa scoperta dell'irrevocabilità di ogni evento, Herder diventa uno dei più grandi interpreti della storia. Così, grazie a lui, e per la prima volta in Germania, anche la storia degli ebrei appare visibilmente come una storia determinata essenzialmente dal possesso dell'Antico Testamento. Da ciò risulta una modificazione nella presa di posizione sulla questione ebraica, sia da parte degli ebrei sia da parte del mondo in cui essi vivono».²⁴²

La concezione illuministica dell'eguaglianza giuridica aveva fatto nascere la «questione ebraica». Herder aveva auspicato non l'astratta eguaglianza del popolo ebraico tra tutti gli altri popoli, ma anzi aveva enfatizzato la sua estraneità e l'identità della sua religione, che non si trattava di «tollerare», bensì di conoscere: il che sarebbe potuto avvenire sulla base di un'emancipazione culturale fondata sulla formazione (*Bildung*) e incentrata sul riconoscimento della sua storia. La «questione ebraica» sarebbe stata risolta non per mezzo di una forzosa eliminazione della differenza religiosa, ma attraverso il suo riconoscimento storico e la decisione politica di superare il passato, iniziando un nuovo corso.²⁴³

Un anno dopo la pubblicazione del testo, la Arendt venne arrestata a Berlino e accusata di cospirare per un'organizzazione sionista. Tra la sua scelta politica e le sue posizioni teoriche non vi era però alcuna contraddizione: il fallimento dell'emancipazione e la vittoria dell'antisemitismo nel 1933 avevano avuto conseguenze catastrofiche per i diritti degli ebrei, e Hannah Arendt scelse di collaborare con i gruppi sionisti della Youth Aliyah perché questi le sembrarono gli unici capaci di fronteggiare attivamente e tempestivamente i pericoli che minacciavano mortalmente gli ebrei tedeschi. Ciò non significava affatto che condividesse l'obiettivo politico dello Stato nazionale, tutt'altro; Hannah Arendt non affermò mai che sostenere concretamente l'*Yshuv* (insediamento) in Palestina significasse una legittimazione della Dichiarazione Balfour del 1917. ²⁴⁴ (Suo marito, Heinrich Blücher, marxista e militante dello Spartacus Bund e del Partito comunista di Germania, aveva un orientamento decisamente antisionista) .²⁴⁵

La libertà di un popolo emarginato e oppresso da due millenni costituiva una sfida alla possibilità stessa di pensare la libertà umana, che sarebbe stato possibile conquistare solo legando il destino ebraico a quello dell'emancipazione dell'umanità; la classe operaia perciò le sembrava il solo soggetto che potesse lottare per la libertà dell'intera umanità (e ciò le sembrava particolarmente vero in Germania). A differenza di Blücher, però, Hannah Arendt non identificò la liberazione

con la rivoluzione sociale, ma si concentrò esclusivamente sulle contraddizioni della prospettiva giuridico-politica dell'Illuminismo e sulla sua eredità nella strategia socialista e comunista. Nella sua visione, la posizione degli ebrei dell'Europa occidentale, dopo l'emancipazione, era rimasta connotata da una condizione di ambiguità, dallo *status* di ultimi venuti, o *parvenus*, che si affannavano a ottenere successo e riconoscimento nel mondo dei gentili, ma che non potevano sfuggire alle conseguenze delle proprie radici ebraiche e quindi essere veramente accettati nella società europea: essi, cioè, rimanevano gli autentici *pariah* della società europea e, come questi nella società castale indiana, erano considerati «esseri umani infimi». «Durante i centocinquant'anni in cui vissero realmente in mezzo, e non soltanto vicino, ai popoli europei, gli ebrei dovettero sempre pagare con la miseria politica lo splendore sociale e col disprezzo sociale il successo politico». ²⁴⁶

L'ostilità verso gli ebrei, a stento tollerati e sopportati nelle società di Antico Regime ma sempre isolati fra i gentili, poi divenuti i *parvenus* della società borghese, appare la diretta conseguenza dell'identificazione con i presunti sfruttatori della comunità nazionale prima come collettori dei tributi e prestatori, poi come imprenditori o banchieri; l'emancipazione, la cesura più importante della storia ebraica dopo la diaspora, avrebbe provocato anzi un sordo risentimento contro «la borghesia» che aveva voluto l'emancipazione, dunque contro gli ebrei, «parassiti» identificati con i borghesi.

Che la condizione degli ebrei d'Europa sia stata non solo quella di un popolo oppresso, ma anche quella che Max Weber ha definito la situazione di un popolo *pariah* è un dato di fatto, valutato nel modo più chiaro da coloro che hanno avuto esperienza pratica di quanto ambigua sia stata la libertà assicurata dall'emancipazione, e di quanto falsa sia la promessa di eguaglianza che essa ha fatto. Nella loro posizione di emarginati sociali, questi uomini riflettono la condizione politica di un intero popolo: non è perciò sorprendente che, dalla propria esperienza personale, poeti, scrittori e artisti ebrei abbiano avuto la capacità di sviluppare il concetto di *pariah* come tipo umano. ²⁴⁷

Bernard Lazare volle essere consapevolmente un *pariah*. All'epoca dell'affaire Dreyfus, riconobbe la natura dell'assimilazione qualificandola *doctrine bâtarde* e seguendo una suggestione di Franz Kafka, che nel *Castello* rappresenta il protagonista ebreo come colui che non appartiene né al villaggio, cioè al popolo, né al castello, cioè ai governanti. ²⁴⁸ La “nuova” persecuzione che la reazione all'emancipazione aveva prodotto non doveva essere considerata il ritorno di un presunto «eterno antisemitismo», ma il risultato della storia delle relazioni conflittuali tra ebrei e «gentili» dopo l'emancipazione, l'effetto del fallimento dell'emancipazione ma anche dell'incapacità degli ebrei di capire la trasformazione in atto nella realtà politica europea. ²⁴⁹ Per gli ebrei, la privazione del mondo (*worldlessness*) si era tradotta nell'incapacità di capire il mondo reale dei rapporti di forza, cioè la politica.

Nella diaspora, la discriminazione degli ebrei dalla cristianità

dominante fu per secoli l'unico modo con cui agli ebrei fu consentito preservarsi come religione, come civiltà e come popolo ma, facendo della dissociazione la base della propria sopravvivenza, essi finirono per considerare la propria esistenza sempre e solamente come un'esistenza separata dal resto del mondo, come la scissione tra la propria missione e l'incapacità di definire gli strumenti per un'azione politica coerente con essa. Il risultato di tale lacerazione era stata l'incapacità di conoscere e capire le condizioni anche della nuova realtà politica prodotta dall'emancipazione e le opportunità da questa offerte, come pure le nuove minacce che essa stava producendo. «Da quel punto in avanti, il corpo politico ebraico fu morto e il popolo si ritirò dalla scena pubblica della storia».250

Gli ebrei persero «consapevolezza del mondo». Al tempo stesso, essi furono integrati sempre più nei meccanismi finanziari e commerciali dell'economia di mercato, prima come ebrei di corte, poi come banchieri internazionali nell'Europa del XIX secolo; privi però di qualsiasi consapevolezza politica, essi si trasformarono in potenze economiche («autorità», scrive Arendt) interessate solo a preservare le proprie posizioni di prestigio ma subordinate al potere, anche a prezzo di ignorare le condizioni dei correligionari più poveri. Interlocutori "speciali" dello Stato moderno e apparentemente potenti sul piano economico, essi erano garantiti, come prima dell'emancipazione, solo dalla protezione politica: il paradossale risultato della nuova situazione giuridica fu che «ogni classe della società che era venuta a trovarsi in conflitto con lo Stato in quanto tale, era diventata antisemita, perché l'unico gruppo sociale che sembrava rappresentare lo Stato erano gli ebrei».251

Se tra il XVII e il XVIII secolo gli ebrei erano venuti a trovarsi al centro dei conflitti tra i ceti nobiliari e le monarchie accentratrici, alla fine del XIX secolo essi furono invece coinvolti nello scontro tra «le borghesie imperialistiche» e lo Stato nazionale, senza avere tuttavia la percezione della natura di tale conflitto né una forza politica dalla propria parte. Miopi dal punto di vista politico, persero inoltre nel corso dell'Ottocento anche molta forza economica, poiché le nuove generazioni si dedicavano prevalentemente ad attività artistiche, intellettuali e alle professioni liberali:252 mentre quindi divenivano paradossalmente il simbolo della società capitalistica e del principio di scambio, dunque destinatari dell'odio verso il capitalismo, essi andavano perdendo in realtà ogni interesse verso le attività finanziarie che li avevano condotti a posizioni di prestigio.253 Al culmine della prima grande depressione economica, l'affaire Dreyfus rappresentò il primo sintomo della catastrofe dell'emancipazione illuministica, e rivelò quanto ampio fosse divenuto, nella società europea e nella patria stessa della democrazia dei diritti universali, l'odio verso gli ebrei.

Hannah Arendt ammetteva che il sionismo aveva rappresentato la più importante risposta politica elaborata dagli ebrei d'Europa contro le nuove persecuzioni. L'errore fondamentale del sionismo era stato, tuttavia, quello di presupporre l'eternità dell'antisemitismo in un mondo eterno di nazioni, quindi di negare la parte di responsabilità che gli stessi ebrei avevano avuto per la formazione delle condizioni in cui si erano costituite le pratiche persecutorie. A loro volta i sionisti separavano la storia ebraica da quella europea e del resto dell'umanità, ignorando il ruolo svolto anche dall'ebraismo europeo nella formazione

e nel funzionamento degli Stati nazionali,²⁵⁴ dunque nella nascita dello stesso antisemitismo. I sionisti non furono capaci cioè di comprendere la natura sociale e politica dell'antisemitismo, ma seppero reagirvi organizzando l'esodo dall'Europa, senza osare un movimento politico in Europa. L'unico pensatore ebreo all'altezza di una risposta politica corretta all'antisemitismo non era stato perciò Theodor Herzl, ma Bernard Lazare, che aveva aderito al sionismo per abbandonarlo subito. Lazare propose la lotta per la libertà degli ebrei come parte di un processo di liberazione nazionale e sociale di tutti gli oppressi d'Europa,²⁵⁵ e cercò una sintesi tra autoconsapevolezza morale del popolo ebraico e anticapitalismo socialista, per attaccare anche le radici sociali dell'antisemitismo.²⁵⁶ La diaspora, non lo Stato nazionale costituiva la "missione" di Israele. Gli ebrei avevano perciò il dovere di partecipare alla liberazione sociale di tutti i popoli e di tutti i poveri, come aveva sognato lo stesso Shabbatai Zevi.

Rahel Varnhagen, Henriette Herz, Dorothea Schlegel e le sorelle Meyer furono donne che riuscirono a emanciparsi dal giudaismo e, al tempo stesso, dalla condizione femminile di minorità e di oppressione codificata nella sua tradizione, per affermarsi grazie alla propria originalità intellettuale, contro il pregiudizio e contro l'insulto sociale,²⁵⁷ sino a conquistare il successo personale con un «incontro autonomo con il mondo»,²⁵⁸ ma la loro vicenda di donne autoemancipate dimostrava anche come assimilazione ed emancipazione giuridica fossero completamente fallite, come anzi il «problema dell'assimilazione fosse cominciato dopo l'Illuminismo», quando «l'antisemitismo moderno specificamente diretto contro gli ebrei assimilati e vecchio quanto la loro stessa emancipazione, aveva rimproverato agli ebrei di essere sostenitori dell'Illuminismo».²⁵⁹ Il nodo tornava ad essere, come già per Marx, quello della relazione tra ebrei, Illuminismo e società borghese.

Hannah Arendt aggiungeva che le attività dei banchi dei prestatori e dei finanziari ebrei avevano anticipato la direzione di sviluppo economico verso la quale tutta la società europea si era mossa; quando il denaro era divenuto il nuovo potere mondiale, Marx aveva commentato che «lo spirito ebraico si era trasformato nella spinta pratica delle nazioni cristiane»²⁶⁰ profetizzando il superamento della questione ebraica: il commercio, la banca e le attività finanziarie degli ebrei sarebbero stati eliminati dall'economia monetaria capitalistica.

Hannah Arendt sottolineava però la differenza abissale tra l'argomentazione degli anticapitalisti antisemiti come Toussenel e Proudhon e la visione di Marx, critica dell'emancipazione nella prospettiva di un'emancipazione «reale», conseguente all'abolizione del conflitto sociale tra gli uomini: solo Marx aveva compreso «i limiti dell'emancipazione giuridica» come forma di illusione «politica».²⁶¹

Da poco tempo è stato rinvenuto nell'archivio di Hannah Arendt, a New York, un inedito di straordinaria importanza, non datato. Il suo titolo è *Antisemitism*.

In questo testo la Arendt osserva che la polemica tradizionale contro l'usura costituì il nucleo dell'attacco all'emancipazione sulla base dei valori aristocratici e del tradizionalismo religioso ostile all'economia di mercato e allo Stato costituzionale, e che questa si sviluppò soprattutto dopo il 1812, quando la monarchia assoluta prussiana perse il sostegno dell'aristocrazia, senza ottenere l'appoggio delle borghesie. ²⁶² La prima infatti contendeva alla monarchia il potere, mentre le seconde

esigevano le libertà costituzionali per assicurare il successo dei propri interessi economici. Aristocrazia e borghesia non avevano saputo conciliare le proprie istanze.

Il disprezzo degli *junker* nei confronti di qualsiasi *status* non fondato sul privilegio ereditario «di origine divina» e, quindi, nei confronti dei borghesi, «mercanti a loro agio in patria come in qualsiasi altra nazione», impedì l'alleanza tra le due classi. «La critica aristocratica [si rivolse] contro le borghesie liberali» accusate di provocare la disintegrazione della società tradizionale di Antico Regime per le loro attività «senza radici», obbligando le stesse borghesie a reagire dirottando la riprovazione sociale verso gli ebrei, trasferendo cioè su questi ultimi l'immagine negativa che del commercio era stata dipinta nelle rappresentazioni aristocratiche del mondo;²⁶³ la contraddizione tra l'attacco aristocratico contro i ceti borghesi e finanziari e lo sviluppo di un sentimento di odio dei borghesi verso le proprie attività, sarebbe stata definitivamente risolta con la proiezione dell'odio sugli ebrei (che mai avrebbero pensato di essere considerati i rappresentanti della «borghesia disgregatrice»). L'equazione menzognera tra profitto e usura, e dunque l'assimilazione della «borghesia» agli ebrei, divennero le figure retoriche della reazione anticapitalistica antisemita.

Paradossalmente, però, ciò accadde quando ormai le pratiche del prestito a interesse erano pressoché scomparse o sopravvivevano solo in alcune zone non toccate dalla trasformazione moderna del credito (come l'Assia e l'Alsazia di cui aveva scritto lo stesso Louis de Bonald); anche lo *status* di creditori della monarchia, goduto un tempo da importanti finanziari come i Rothschild, era stato scalzato. Gli antichi collettori di tasse si erano trasformati in banchieri investitori, ma le rappresentazioni tradizionali dell'usura servirono perfettamente alla propaganda falsificatrice contro le nuove pratiche commerciali.²⁶⁴

La polemica teologica tradizionale contro l'usura dev'essere perciò considerata - conclude Hannah Arendt - «la fonte stessa di tutte le argomentazioni antisemitiche»,²⁶⁵ e «ciò che sbalordiva era la correlazione totale tra la descrizione del nascente capitalismo delle banche commerciali e degli imprenditori, e i tratti dell'antisemitismo [...]. Nella propaganda creare un falso legame tra la libertà di commercio e l'emancipazione ebraica aveva un grande vantaggio, perché le corporazioni e le gilde urbane erano state contrarie a entrambe. [...] Ciò dimostra che tutti gli argomenti antisemiti, all'origine, furono feudali».²⁶⁶

2.

Il «socialismo nazionale» come ideologia dell'antisemitismo economico

1. La «politica naturale»

Il falso legame tra libertà di commercio ed emancipazione ebraica era stato adombrato per la prima volta proprio dall'inventore del socialismo feudale e neocristiano.

Il giudizio più penetrante sulla natura della cultura politica bonaldiana lo ha dato Alexandre Koyré:

Le idee di Bonald si scoprono rivestite o travestite modernamente in Auguste Comte, in Taine, in Maurras e in tanti altri: sono le stesse idee che la letteratura cattolica ci serve da sempre [...]. Ciò che invece Louis de Bonald non poteva prevedere è il fatto che, cento anni dopo la sua morte, i rappresentanti del pensiero democratico - o piuttosto sedicenti tali - avrebbero proclamato l'inesistenza, o quasi, dell'individuo e il primato del sociale; avrebbero cercato nelle forme e nelle tradizioni della società la fonte della nostra morale e delle categorie del nostro pensiero; avrebbero sottoposto a una critica violenta «l'atomismo astratto e il piatto individualismo» della democrazia formale [...].²⁶⁷

Robert Nisbet ha dimostrato la ricezione di molte categorie tradizionaliste e, in particolare, del pensiero di Louis de Bonald da parte di Durkheim. È anche probabile che nella loro ricezione nella sociologia di fine secolo e soprattutto nella École sociologique di orientamento repubblicano, decisivo sia stato il ruolo della dottrina economica di Saint-Simon, che Durkheim definì «il fondatore del socialismo».²⁶⁸ E in quegli stessi anni, le tracce della polemica neocristiana di Bonald contro l'individualismo economico e i principi costituzionali sono evidenti anche negli articoli pubblicati dal marchese La Tour du Pin sul giornale «L'Association Catholique» e negli scritti dei corporativisti degli anni ottanta e novanta del XIX secolo.

La crescita del proletariato, la disgregazione delle famiglie, la disaffezione degli operai nei confronti dei padroni, l'instabilità dei rapporti, la diminuzione della capacità professionale, l'insicurezza dello sfruttamento delle risorse, gli indizi della decadenza economica dopo che si era già compiuto il declino morale; i fenomeni più nefasti della

disgregazione sociale appaiono sotto forme diverse, ma rivelano una causa identica: la rottura dei legami sociali (*liens sociaux*).²⁶⁹

Il progetto corporativistico del cattolico La Tour du Pin era in sintonia con le riflessioni di Durkheim sulla necessità di introdurre le corporazioni nella Repubblica, come istituzioni della «morale professionale», né certo dissimile da quello dei cattolici cristiano-sociali viennesi. Ma questi furono anche la punta avanzata dell'antisemitismo politico e sociale.

In una lettera del 1° luglio 1895, monsignor Agliardi cercò di scagionare il movimento viennese dall'accusa di antisemitismo razziale, rivelando così la struttura profonda delle convinzioni delle gerarchie della Chiesa: «essi lo sono [antisemiti] non nel senso dell'antisemitismo di razza, come in Germania, ma dell'antisemitismo economico; il quale è più che lecito, perché è contro l'usura».²⁷⁰ Legittimato da posizioni come questa, assai diffuse nelle alte gerarchie della Chiesa, l'antisemitismo divenne una componente organica dei movimenti cattolici europei e, come tale, pienamente riconosciuta e apprezzata.

Già dalla fine degli anni sessanta la polemica cattolica si era fatta più virulenta. Dopo la Comune, il rigetto intransigente del «comunismo», al quale si opponeva la dottrina sociale della Chiesa, si rafforzò,²⁷¹ ma il fronte principale di combattimento rimase la cosiddetta «rivoluzione», cioè il processo inesorabile di secolarizzazione, l'affermazione dello Stato costituzionale, l'espansione dei governi liberali non solo nei paesi protestanti (con l'avvio del Kultur Kampf bismarckiano alla fine degli anni settanta), ma anche nei paesi cattolici: Belgio, Francia (con lo strascico di leggi scolastiche «anticattoliche» e di «persecuzioni») e Italia, ove la «rivoluzione» si era conclusa con il sacrilego attacco militare al cuore della cristianità.

Liberalismo come motore della «civiltà moderna», dunque, e massoneria come partito politico della rivoluzione liberale, del materialismo e del mercato autoregolato: nella massoneria la preponderanza appariva ai padri della «Civiltà Cattolica» sicuramente «giudaica [...] donde segue che, come ogni massone è essenzialmente liberale e perciò in qualche modo giudaico e certamente anticristiano», quella setta stava senz'altro organizzando la «guerra anticristiana della comunità massonica, ma che potrebbe definirsi giudaica».²⁷² Né i padri trovarono difficoltà ad abbandonare quelle cautele che si sono viste documentate nella lettera di monsignor Agliardi e a sovrapporre all'accusa della «guerra anticristiana» i nuovi schemi razziali proposti dall'antropologia e dalla fisiologia, poiché, razza e religione insieme, «resta quindi stabilito che il giudaismo è forza sempre straniera e sempre nemica ne' paesi ne' quali questi ha radici: non solo, ma è forza che tende a sopraffarne gli abitanti e a predominarli con il potere finanziario e con le banche usuraie».²⁷³

La potente ondata di reazione suscitata dallo choc del crollo dell'alleanza fra trono e altare non si era dunque fermata con la Restaurazione. Il pensiero neocristiano della prima metà del secolo aveva anzi rinnovato attacchi e accuse di «provincialismo» e «particolarismo» all'«ostinata nazione giudaica»; ma nessuno avrebbe immaginato che i testi degli scrittori cattolici o le pagine di Strauss, Renan o Hase lasciassero presagire il «Cristo germanico» di Houston Stewart Chamberlain. ²⁷⁴ Furono in primo luogo gli scrittori protestanti

e nazionalisti tedeschi, come Paul de Lagarde²⁷⁵ e Julius Langbehn, a rigettare la possibilità dell'integrazione della nazione cristiana, mentre nelle regioni cattoliche - dall'Austria alla Polonia - i movimenti politici cattolici ricorrevano alle proprie origini rurali e alla morale economica tradizionalista delle popolazioni delle campagne, per contrastare la perdita di forza della Chiesa nelle aree urbane: gli ebrei vennero così trasformati nel simbolo popolare della modernizzazione capitalistica, della rapina urbana, del mercato senza regole. Anche in Francia, i sindacati agricoli cattolici dei braccianti e dei contadini, gelosi delle autonomie locali e guidati dai proprietari, ebbero un accentuato carattere confessionale, antistatale e antisemita: la loro propaganda si concentrava contro i capitalisti (i *gros*) e gli ebrei (i *gros nez*)²⁷⁶ e nei documenti di Henri de Gailhard-Bancel, il fondatore dei sindacati agricoli, le accuse di usura ai commercianti e ai banchieri «bevitori di sangue cristiano» si moltiplicavano. Non per caso, Xavier Vallat, il futuro commissario alla questione ebraica a Vichy, si dichiarò un grande ammiratore dell'Union centrale des syndicats agricoles e del suo capo.²⁷⁷ I sindacati agricoli, con la loro azione di tutela delle campagne, delle autonomie locali e dell'economia sociale antimercantile, costituirono quindi il più robusto retroterra sociale del nuovo antisemitismo incarnato da Drumont, poi da Maurras; ma il rigetto dell'economia moderna, la cultura tradizionalista antimoderna e antiurbana, l'ostilità in particolare contro il capitalismo finanziario furono comuni anche a molti socialisti sostenitori di un'economia sociale dei piccoli produttori.

Proudhon venne eletto maestro dagli antisemiti nazionalisti e sindacalisti che, nel 1912, avrebbero dato vita all'esperimento di collaborazione del Cercle Proudhon.²⁷⁸ Già nella seconda metà del XIX secolo la sua visione della società come movimento di processi continui di conciliazione tra lo sviluppo economico moderno e il mondo contadino tradizionale, la sua proposta di costituire la Banque du Peuple come sostegno finanziario delle associazioni di mutualità e cooperazione, la sua propaganda contro la borsa e la *féodalité industrielle et financière* erano state condivise negli ambienti cattolici oltre che da organizzazioni di contadini, artigiani, operai, commercianti e da membri delle classi medie, ostili alla grande finanza, allo Stato centralizzato e alla politica. La sua idea di giustizia aveva tratti comuni con quella di molti scrittori cattolici: un'idea morale di solidarietà nei rapporti sociali e al tempo stesso «di equilibrio nell'universo».²⁷⁹

Le posizioni anticlericali non avevano impedito al socialista di Besançon di valutare il cristianesimo come la forma di «movimento sociale» più importante dall'inizio di quella che egli definiva l'«età messianica: [cioè] la lunga transizione di oltre diciannove secoli iniziata da cabbalisti, esseni ed evangelisti [...], l'affermazione più o meno mistica delle condizioni della riforma integrale dei rapporti sociali, nonché dell'unione di tutti i popoli in un solo culto».²⁸⁰ Il Nazareno non fu quindi «samaritano, né fariseo, né giudeo», e anzi egli combatté il «particolarismo ebraico e ogni paganesimo» per operare una riforma morale dei costumi fondata sui principi dell'*égalité parmi les hommes et de l'immortalité de l'âme*. L'uomo della Galilea era «un socialista».²⁸¹

Ma il socialismo di Gesù non poteva certamente essere ebraico. Come già i saintsimoniani, Proudhon predicò l'applicazione della legge cristiana della fratellanza, trasformandola in «legge di giustizia sociale» e, contro «le tendenze dispotiche del comunismo», ne fece la premessa del sistema mutualistico, che avrebbe rappresentato «l'applicazione

della giustizia all'economia politica»;²⁸² ostile ai tradizionalisti ultramontani e ai neospiritualisti eclettici come Cousin, egli non esitò a condividere l'ammirazione generale della sua generazione per Bossuet, anche se - bisogna ammettere con Françoise Mélonio - questo sentimento non prova molto: agli inizi del XIX secolo «Bossuet era dappertutto».²⁸³

Il problema che si pone nella ricostruzione della genealogia dell'anticapitalismo antiebraico è se la decisione degli antisemiti di elevare Proudhon a maestro corrisponda davvero a un orientamento del suo pensiero. Non vi è dubbio che Drumont, nella celebre intervista concessa a «Le Figaro», in occasione della pubblicazione della *Fin d'un monde*, abbia usato la formula proudhoniana della «proprietà come furto»; così come accertata è la volontà di nazionalisti e sindacalisti antisemiti del Cercle Proudhon di utilizzare il prestigio del suo nome, ancora molto forte presso le organizzazioni operaie alla fine del XIX secolo.²⁸⁴ Un suo esplicito atteggiamento di ostilità verso gli ebrei è rimasto però confinato in una pagina dei *Carnets*, scritta in reazione all'attacco di Marx alla *Philosophie de la misère* e databile all'epoca in cui Proudhon progettava due articoli di risposta per «Le Peuple», mai pubblicati; le note sono comunque inequivocabili:

Ebrei. Fare un articolo contro tale razza, che avvelena ogni cosa diffondendosi ovunque senza mai fondersi in nessun popolo. Chiedere la loro espulsione dalla Francia, ad eccezione di coloro che sono sposati con donne francesi; abolire le sinagoghe, non ammetterli ad alcun impiego, perseguire infine l'abolizione del culto. Non è per caso che i cristiani li hanno definiti deicidi.²⁸⁵

Posizioni pubbliche di tale tenore non mi sono note, e rimane perciò aperta la questione dei modi della ricezione dell'indubbia ostilità di Proudhon da parte dei militanti socialisti e non solamente tra questi. Drumont, ad esempio, nel proprio testamento attaccò gli ebrei utilizzando la stessa formula di Proudhon e sovrapponendola alle accuse che circolavano largamente sulle pagine della «Croix»; ma è difficile distinguere tali tracce dalla cristallizzazione di altre categorie, ad esempio dal riferimento implicito ai brani del capitolo *Nel cimitero ebraico di Praga*, tratto dal romanzo di Hermann Goedsche, *Biarritz*, un testo del 1868 che Drumont aveva tradotto per il numero del luglio 1881 del «Contemporaine», con il titolo *Le discours du Rabbín*. Ma è molto significativo che, pubblicato da Drumont nel 1891, *Le testament d'un antisémite* sia stato considerato l'opera di un «socialista».²⁸⁶

L'ipotesi più plausibile è che i nazionalisti dell'Action française attribuissero a Proudhon idee e categorie elaborate in realtà da Drumont. Essi integrarono, ad esempio, il vecchio paradigma del complotto ebraico in una nuova piattaforma politica esplicitamente corporativistica e antiparlamentare, che rimase immutata sino alla seconda guerra mondiale: nel corso del tempo, in chiave di cospirazione giudaica sarebbero state lette sia la vicenda di spionaggio in cui era stato coinvolto il capitano Dreyfus sia la sconfitta repentina patita dalla Repubblica nel giugno 1940. Ma alla cospirazione ebraica era stata attribuita anche la decisione dei socialdemocratici tedeschi (e dei loro dirigenti ebrei) di appoggiare l'«aggressione del Reich alla Francia»

nell'agosto del 1914, così come le intese, nel 1919, tra il presidente americano Wilson, l'industriale ebreo tedesco Walther Rathenau e «l'agente della *juiverie* anglo-tedesca Aristide Briand», che portarono a un accordo di pace volto a bloccare le pretese francesi più pesanti relative alle riparazioni belliche. Il che può spiegare bene le ragioni per cui i due traduttori francesi dei *Protocolli*, monsignor Jouin e Urbain Gohier, provassero vive simpatie per l'organizzazione. Lo stesso cardinal Billot, nel 1922, arrivò a dichiarare che «contro il liberalismo e la democrazia niente vi era di meglio di Maurras».287 All'opinione pubblica d'oltralpe, la tesi fondamentale dei *Protocolli* era quindi familiare già molto tempo prima della traduzione del celebre falso.

L'antisemitismo sociale si saldò più strettamente con il corporativismo antiparlamentare nel decennio che precedette la Grande Guerra. In tale operazione, molto probabilmente, furono proprio alcuni scrittori cattolici vicini all'Action française o militanti nell'organizzazione monarchica ad assumere una funzione decisiva. Torniamo quindi ai testi di La Tour du Pin.

Le corporazioni a cui pensava La Tour du Pin288 avrebbero dovuto assumere la titolarità del «patrimonio corporativo», divenendo autentiche corporazioni proprietarie, esattamente come quelle che, mezzo secolo dopo, avrebbe auspicato Ugo Spirito. Ma il corporativismo antiparlamentare fu non solo il fondamento di un'alternativa alla rappresentanza parlamentare democratica,289 bensì anche una piattaforma condivisa dagli antisemiti cattolici, che nello Stato costituzionale vedevano il sistema istituzionale che aveva consentito il successo della cospirazione ebraica e massonica.

Charles Périn, uno dei più importanti economisti della scuola cristiano-sociale degli anni ottanta e novanta, promosse anche una campagna a favore delle tariffe doganali, della protezione del mercato nazionale e dell'adozione di misure di intervento statale a sostegno della «carità sociale»; con quella egli contribuì all'adozione della tariffa generale Méline, nel 1892. Ma nei suoi testi a sostegno dell'«intervento dello Stato in materia economica», Périn sosteneva anche che il corporativismo avrebbe contribuito a edificare un sistema istituzionale capace di contrastare gli effetti della concezione antindividualistica della società290 affermatasi con il crollo della società tradizionale di Antico Regime e con l'avvento della democrazia politica.

La Rivoluzione ha messo al bando la corporazione. Bisogna dunque ristabilire la corporazione e ricostruirla nelle condizioni attuali, secondo la legge della carità, che non può essere che una legge di libertà [...]; includere in una medesima associazione e nell'unione delle corporazioni, sempre secondo il legame della carità, i padroni e gli operai della grande industria [...]. La corporazione cristiana di Harmel; la Société de Saint-Joseph protettrice del lavoro cristiano (nella quale il padre Ludovic aveva provveduto così bene all'interesse dei padroni, preoccupandosi innanzitutto dell'interesse degli operai); i Cercles Catholiques des Ouvriers; le associazioni padronali [...]; le associazioni professionali che raggruppano i lavoratori delle arti e dei mestieri: tutte queste opere [...] ci indicano la direzione da

seguire [...]. Tra le diverse forme che può assumere l'associazione nella vita lavorativa, la corporazione è la più completa, la più potente e quella che rappresenta meglio l'uomo in tutta la sua attività industriale [...]. La corporazione dell'epoca cristiana era infatti una confraternita formata sotto la protezione di un santo e riunita intorno all'altare, dove si celebrava il sacrificio cristiano: essa dava all'operaio, attraverso la fede e la carità, l'alimento della vita spirituale che serviva a consolarlo. [...] Oggi invece l'ordine gerarchico deve essere ricostruito sia nelle relazioni private che in quelle pubbliche: ciò significa organizzare la corporazione.²⁹¹

Il testo dimostra che quasi un secolo dopo lo choc provocato dall'affermazione della moderna politica dei diritti di cittadinanza la reazione a quello era ancora fortissima. Il corporativismo era concepito come un sistema di integrazione sociale e di controllo del mercato, ma anche come il rovesciamento atteso da un secolo dell'individualismo, come la cancellazione dell'Illuminismo e dei diritti di cittadinanza che avevano garantito l'emancipazione degli ebrei, come un'alternativa antipolitica alla rappresentanza democratica parlamentare, che avrebbe finalmente edificato quel nuovo potere spirituale alla cui costruzione si erano affannati Bonald, de Maistre e Comte.

Rimane dunque certo che ad ogni tipo di attività professionale corrisponde un diritto proprio alla professione [...]: il regime corporativo è un sistema di rappresentanza sia dei diritti che degli interessi, attraverso l'espressione pubblica (per espressione pubblica s'intende qui l'espressione della rappresentanza, devoluta a uno dei corpi statali - corpo consultivo o deliberativo - appositamente dotato di questa funzione [...]). Nel regime parlamentare, la rappresentazione delle opinioni avviene attraverso il suffragio universale [...]: un uomo vale oggi quanto un altro uomo, ognuno apporta un diritto innato alla sovranità assoluta e può delegarla a chi vuole, perché la eserciti in suo nome e in virtù di un mandato indeterminato; nell'ordinamento professionale invece, ciò che occorre cercare nell'interesse comune è la competenza [...]. Fra l'idea di elezione e quella di rappresentanza corre davvero un abisso. ²⁹²

L'organizzazione politica che, dall'inizio del Novecento, sostenne con più determinazione l'alternativa corporativa alla democrazia, sino a proporre un parlamento dei Consigli corporativi dell'agricoltura, dell'industria, del commercio, fu dunque l'Action française, un gruppo nazionalista e cattolico che si rifaceva al magistero di Bonald e di Comte, proponendo le corporazioni come nuove istituzioni statali di diritto pubblico, esattamente come avrebbero sostenuto, qualche anno dopo, i giuristi e i teorici dell'Associazione nazionalista italiana, Alfredo Rocco e Luigi Federzoni. Le corporazioni avrebbero restaurato, assieme alle province e alle comunità, i *liens sociaux* dell'antico sistema

monarchico: con queste, Maurras, Pujo e gli altri dirigenti nazionalisti pensarono di sostituire alla Repubblica lo Stato autoritario «organizzato all'interno e forte all'esterno, come esso era stato di fatto sotto l'Antico Regime».293

Il primo scritto politico importante pubblicato da Charles Maurras fu *L'idée de décentralisation*, edito nel 1898 (un anno prima della fondazione dell'Action française) e dedicato a Comte, Renan, Le Play e Taine. Il frontespizio recitava: *à la doctrine de nos maîtres* e riconosceva il debito dell'autore verso la scuola positivista e saintsimoniana.294

La decentralizzazione dello Stato, la ricostituzione delle regioni e la valorizzazione delle autonomie culturali provinciali e locali furono definite come i punti qualificanti di una strategia di ricostruzione morale della società francese, di cui si denunciava lo stato di crisi a causa della democrazia repubblicana e dei fenomeni di anomia provocati dall'industrializzazione; anche l'alternativa sociale al mercato era costituita dalla corporazione, in sintonia sorprendente con le tesi di Durkheim295 e dei giuristi più vicini alle posizioni durkheimiane (i teorici del «diritto sociale» Duguit, La Grasserie e Benoist) che, in quel periodo, andavano anch'essi elaborando progetti di decentramento regionale e di riforma della camera rappresentativa secondo criteri di rappresentanza professionale degli interessi.296 Senza mettere in discussione il suffragio universale, Charles Benoist, ad esempio, dichiarò però di condividere con l'Action française la critica della rappresentanza fondata sull'individualismo politico.297 E dopo la prima guerra mondiale egli aderì al movimento nazionalista, sostenendo che la premessa del dialogo tra gli appartenenti alla scuola sociologica di Durkheim e i nazionalisti dell'Action française stava nella comune devozione all'insegnamento di Auguste Comte.298

In un mondo di fine secolo che Brunetière definì «inquieto e perturbato», 299 la reazione contro il razionalismo stava sviluppandosi anche dall'interno della stessa filosofia positivista,300 e Melchior de Vogüé e Gabriel Tarde, di fronte agli esiti del cosiddetto «dogmatismo scientifico» e a quelli che sembravano chiari sintomi della disgregazione della coesione sociale provocata dal relativismo morale, invocavano «un programma d'azione per la famiglia, per la società, per l'educazione e per la patria».301

Gli antisemiti Maurras e Daudet si collocarono sulla stessa linea.

L'ossessione per la decadenza era diffusissima. Si nutriva dell'ansia per la degenerazione fisica della popolazione, per le conseguenze di malattie e di «vizi», come tabagismo e sifilide, e per «le tare genetiche ereditarie», ma patologie e piaghe sociali venivano ritenute effetti biologici della corruzione morale che devastava la società urbana moderna,302 dunque della democrazia di massa, della concorrenza sfrenata, dell'individualismo economico e - in ultima istanza - dello spirito ebraico; la «decadenza» che ossessionava Maurras era incarnata soprattutto dalla democrazia e la stessa vicenda di Dreyfus divenne per lui il simbolo della guerra tra *droits de l'homme* e principi di autorità, di verità e di unità nazionale.303 In nome della cosiddetta «verità francese», 304 Montesquiou, Dimier, Tauxier, Bainville, Amouretti, Pujo, Vaugeois, Maurras, Syveton si consideravano i rappresentanti

principi [...]. Se il partito del traditore Dreyfus aveva preso come insegna della propria impresa distruttiva la bandiera dei «Droits de l'Homme», l'Action française rispose con la critica spietata di tali diritti [...]. La forza sulla quale contavamo ci faceva disprezzare l'azione elettorale e, in generale, i mezzi legali. Questi, ai nostri occhi, rappresentavano l'impotenza, la lentezza e un omaggio pratico ai principi dell'avversario. Il colpo di mano doveva sostituire i mezzi legali: lo pensavamo come un colpo a sorpresa, l'esito felice di un'agitazione di strada, l'effetto di una complicità militare (dall'alto) e civile.³⁰⁵

Gli antisemiti dell'Action française non escludevano dunque le vie «rivoluzionarie», cioè il colpo di Stato.

Louis Dimier riuscì a ottenere un'udienza dal pontefice Pio X con lo scopo di convincerlo a contrastare con tutti i mezzi la decisione di un partito cattolico moderato francese, Action libérale, di accettare l'ordinamento democratico repubblicano, per patrocinare invece le posizioni dei Padri assunzionisti e della congregazione del Sacro Cuore, in lotta contro le tesi dei modernisti Alfred Loisy, Paul Lejay e Joseph Tournel.³⁰⁶ Ma gli antisemiti non erano interessati al confronto teologico, bensì alla posta politica, «all'autorità e alla disciplina, piuttosto che alla ricerca di una verità ultima, che appariva assai meno interessante» ³⁰⁷ il fenomeno modernista non rappresentava per i militanti dell'Action française un'eresia, quanto il pericolo della giustificazione e della legittimazione di un allineamento dei cattolici alla politica democratica e al pluralismo costituzionale.³⁰⁸ Grazie al sostegno di molti giornali conservatori - tra cui «Le Soleil», «Le Gaulois», «La Libre Parole», «L'Autorité» e «Le Temps» - gli antisemiti riuscirono così a raggiungere un'opinione pubblica ben più vasta di quella ristretta nelle aule delle facoltà universitarie parigine o confinata sulle pagine delle riviste letterarie tradizionaliste.³⁰⁹

Maurras si proclamava un «seguace consapevole della dottrina di Saint-Simon [e] un filosofo matematico, nato nel Mezzogiorno, che, attraverso la matematica, aveva trovato le prove che, in realtà, l'individuo non è un'unità sociale, ma che, invece, la prima unità sociale è la famiglia» ³¹⁰ si dichiarava, però anche un «filosofo fisico [...] che nelle proprie scoperte si avvale unicamente delle prove delle scienze empiriche. Il primo di questi filosofi non crede né a Dio né al diavolo. L'altro [...] è un cristiano devoto»;³¹¹ teologia e scienza - continuava - servono entrambe a combattere il «male realmente mortale che ci infiggono, dal 1789, il livellamento democratico e il conformismo nati dall'accentramento»³¹² e a costruire una forma nuova di dispotismo, una restaurazione monarchica che non doveva però significare il ritorno al centralismo assolutistico, bensì essere l'occasione della costruzione di un sistema autoritario moderno, di corporazioni e di autonomie regionali capaci di consolidare la coesione morale e sociale del paese.

«Il primo articolo dell'“Action française” recita: ciò che bisogna fare è ricostituire la Francia come società, restaurare l'idea di patria e rinnovare la catena delle nostre tradizioni, prolungandole e adattandole alle circostanze della nostra epoca: fare cioè della Francia repubblicana uno Stato organizzato all'interno e forte all'esterno, come lo era stata sotto l'Antico Regime»,³¹³ cioè una tirannia moderna che si affidava alla sintesi politica «tra due verità pure, quella socialista e quella cattolica

All'epoca del regime di Vichy, riepilogando il proprio tragitto politico, Maurras sarebbe ancora tornato sul peccato originale, la rottura del 1789:

Nel suo insieme, la Rivoluzione aveva distrutto molte cose, ma cosa aveva costruito in loro vece? Non aveva forse impedito in realtà ogni costruzione? Facendosi tali domande, ci volgemmo nuovamente verso i maestri che si erano già posti, più o meno, lo stesso problema. Non c'era perciò da disperarsi sulla possibile rivincita dello spirito sul disordine delle idee e l'anarchia degli esseri: il genio e la ragione della Francia non si erano mai rassegnati e continuavano a sognare la disciplina che mancava [...]. Un pensiero di Bonald e una tesi di de Maistre avrebbero attratto meno ascoltatori o lettori di una canzone di Béranger o di una frase di Chateaubriand? La difficoltà aumentava però ancora con Auguste Comte [...] e per l'austera ricerca di Le Play [...]. Secondo il *Contratto sociale*, o la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo*, la politica rivoluzionaria muove dalla massima *gli uomini nascono liberi ed eguali davanti alla legge*, ma né il professore di matematica Auguste Comte, né il visconte di Bonald, proprietario, deputato e accademico, né l'ingegnere Frédéric Le Play avevano mai ammesso che qualcosa di buono potesse nascere da ciò che era iniziato come libertà ed eguaglianza. Nessuno di loro aveva consentito ai propri seguaci di crederlo e tutti invece avevano opposto a quei principi il valore contrario, che per loro rappresentava il primo articolo della scienza della società. Essi cioè avevano ritenuto fondamentale la *necessità* ricavata dall'essenza delle cose e non la *volontà* degli uomini; l'*autorità* e non la *libertà*; la *gerarchia* e non l'*eguaglianza*; la *famiglia* e non l'*individuo*. Prima ancora dei *diritti* dell'uomo viene il suo *dovere* di conformarsi alla propria condizione di vita.³¹⁵

Per Maurras, alla fine, Vichy avrebbe rappresentato la possibilità e la grande occasione storica di chiudere definitivamente il ciclo disastroso avviatosi oltre centocinquanta anni prima, con l'irruzione nell'ordinamento politico del diritto naturale e dei diritti di cittadinanza.

Maurras si dichiarò sempre in piena sintonia con le proposte di ricostituzione delle corporazioni avanzate dai cattolici Charles Périn e da René de La Tour du Pin; poi sostenne con entusiasmo i progetti federalisti dei tradizionalisti antidemocratici Mistral e Balaguer e riuscì persino a interessare alle proprie idee corporativistiche alcuni esponenti del movimento operaio. Alla fine del XIX secolo, un dialogo tra sindacalisti e nazionalisti corporativisti si era svolto sulle pagine di un giornale di ispirazione proudhoniana, «La Cocarde», fondato da Séverine e da Mermeix: il sindacalista anarchico Pelloutier, il socialista Benoît Malon, Maurras e il nazionalista Barrès avevano discusso su come contrastare la burocrazia accentratrice dello Stato e le politiche di integrazione dei sindacati messe in opera dai governi repubblicani, concludendo che un obiettivo comune a sindacalisti e cattolici nazionalisti era la difesa delle comunità locali, delle tradizioni francesi e dell'autonomia sindacale. L'accordo tuttavia era durato pochissimo.³¹⁶

Era stato Barrès che, sin dai suoi primi volumi dedicati al *Culte du moi*, aveva sottolineato il valore della tradizione locale e delle eredità culturali: nel romanzo *Un homme libre*, aveva abbozzato la sua tesi

sull'«anima lorenese» e ne aveva fatto la premessa dell'adesione all'azione politica dei federalisti decentralizzatori, contribuendo così a una sintesi originale tra il programma federalista e quello nazionalista,

che dovevano invece costituire una sola realtà, perché essi potevano essere distinti solo in base a sofismi, stupidità o malafede. Gli intellettuali di orientamento cosmopolita - scriveva Maurras - avevano addirittura tentato di appropriarsi del federalismo, mentre certi nazionalisti avevano scambiato il federalismo con il separatismo (quando invece si trattava del suo esatto contrario) e perciò l'avevano combattuto. Gli interventi di Barrès ci fecero capire che il partito federalista si identificava in realtà con quello nazionale [...] e con il patriottismo territoriale. La Francia ideale, cara a certi retori, si trasformò così finalmente nell'idea della Francia reale, composta di famiglie, di comuni e di province.³¹⁷

Barrès aveva posto le basi di una nuova politica,³¹⁸ cantando «il senso della terra, del sangue e dei suoi morti»³¹⁹ ed esaltando, assieme a Paul Adam, l'autore del *Mystère des foules*, la «mistica della Francia antica, cristiana e rurale»;³²⁰ ma, come deputato «boulangista» del comitato «socialista e revisionista» di Nancy, sin dal 1889 si era battuto per la revisione antidemocratica delle leggi costituzionali, per il rafforzamento del potere esecutivo e per un programma di misure sociali corporative.³²¹ Nel personaggio del professor Paul Bouteiller, protagonista del romanzo *Les Déracinés*, Barrès aveva rappresentato il filosofo repubblicano Paul Renouvier, che Maurras irrisse come «impregnato di dogmatica illuministica», bollandone «la morale astratta e democratica» che trasformava i giovani in autentici sradicati dalla comunità di origine.³²²

Molti giornalisti cattolici, nazionalisti e socialisti - tra i quali Dumonteil, Gauthier de Clagny, Marius Martin, Antide Boyer - si erano schierati al fianco di Barrès nella lotta contro gli ebrei, l'immigrazione e la manodopera straniera,³²³ e le fortunate parole d'ordine di quest'ultimo avevano riscosso un largo ascolto anche tra i dirigenti socialisti. Barrès infatti aveva sottolineato la necessità di abbandonare la «visione del socialismo legata ai diritti dell'uomo»³²⁴ e di inaugurare una nuova strategia di socialismo nazionale: se il socialismo rappresentava un progetto di riappropriazione sociale della ricchezza prodotta dalla nazione, esso doveva indicare la strada verso un'economia ricondotta «sotto il controllo della razza francese», al fine di sottrarre la «fortuna pubblica» all'alta banca ebraica e al *syndicat anonyme* dei «capitalisti ebrei» che aveva assunto, a suo dire, «il controllo totale del risparmio e del lavoro francesi».³²⁵

Prima dell'esplosione della popolarità di Boulanger anche tra i socialisti, il fallimento della banca Union Générale, fondata con capitali cattolici, aveva già innescato una violentissima reazione contro le presunte «manovre della finanza ebraica», alla quale quel tracollo era stato attribuito:³²⁶ così, già all'inizio degli anni ottanta, l'antisemitismo economico era stato capace di accogliere il disagio sociale ampiamente diffuso tra i piccoli commercianti in difficoltà per i processi di concentrazione nel settore distributivo, i contadini e i viticoltori colpiti

della crisi, facendo la fortuna dei gruppi più evversivi come la Ligue des Patriotes di Paul Déroulède e i gruppi antisemiti di Drumont, Guérin e Morès. In una lettera dell'aprile 1890, Paul Lafargue aveva spiegato a Friedrich Engels che il movimento popolare cresciuto a sostegno del progetto politico di revisione autoritaria della Costituzione elaborato dal generale Boulanger, costituiva un fenomeno più complesso del semplice *chauvinisme*, che era sempre rimasto bloccato all'obiettivo della riconquista dell'Alsazia e della Lorena perdute nella guerra del 1870; e come fossero assai rilevanti gli aspetti della rivolta indotti dalla crisi del piccolo commercio e dalla sofferenza dei ceti sociali messi in difficoltà dal lungo ciclo depressivo in atto dal 1873, tra cui anche settori della classe operaia.³²⁷

Larghi strati popolari avevano potuto sentirsi rappresentati da Boulanger, per l'exasperazione delle proprie sofferenze economiche e anche per la distanza delle istituzioni democratiche e della stessa classe politica dalle condizioni di vita popolari, ma gli stessi avrebbero potuto sentirsi rappresentati dalle prime Bourses du travail e dai sindacati *jaunes*. Tra 1887 e 1889 i rappresentanti di questi ceti sociali guardarono comunque con simpatia alla nuova alleanza tra i socialisti, in particolare i seguaci di Auguste Blanqui (come Henri Rochefort, Ernest Granger o Ernest Roche) e i «boulangisti», ma anche la Ligue des Patriotes rappresentò un riferimento politico: il suo capo, Paul Déroulède, aveva infatti definito una piattaforma di collaborazione tra capitale e lavoro all'insegna della protezione tariffaria degli interessi nazionali e della difesa del «lavoro nazionale» dalla concorrenza dell'immigrazione della manodopera straniera, non troppo diversa dai progetti di *bien-être populaire* di Naquet e da quelli per il credito operaio, elaborati appunto da Barrès.

Tali piattaforme rivelavano certo una comprensione inadeguata dei meccanismi finanziari e industriali moderni, ma sapevano parlare alla pancia dei *petits*, bisognosi di capri espiatori e di risposte semplici alla domanda sulle ragioni della depressione economica che non cessava di affliggerli, e la spiegazione della crisi in termini di congiura ebraica contro l'economia nazionale, le risorse nazionali, costituiva una rappresentazione efficace del nemico.

Sgravi fiscali, sostegno delle banche al credito delle piccole imprese, protezionismo tariffario, corporativismo agrario e industriale, esclusione degli stranieri dalle spese pubbliche e politiche antisemite erano al tempo stesso i punti più facilmente comprensibili della propaganda antiebraica e una piattaforma socialista nazionale purgata dall'internazionalismo, dal cosmopolitismo e dall'Illuminismo, ma non ostile alla proprietà privata dei mezzi di produzione.³²⁸

La «revisione dei valori repubblicani», che era stata condivisa dalla fine degli anni settanta da Jules Lemaître, Paul Bourget e Paul Déroulède, si trasformò, con Barrès e con Drumont, in schietto e violento antiparlamentarismo: già nel dicembre del 1887 la Ligue di Déroulède era riuscita a impedire l'elezione di Jules Ferry a presidente della Repubblica, assediando il parlamento con i propri manifestanti;³²⁹ (nel 1898, poi, essa sarebbe divenuta l'organizzazione elettorale più importante di tutti i deputati antidreyfusardi, nonché il punto di riferimento dei capi militari e dei generali più intransigenti contro il fronte innocentista, Pellieux, Négrier, Hervé).

L'antisemitismo sociale, condiviso anche dai socialisti presenti nel movimento di Boulanger - Barrès, Rochefort, Granger, Roche, Francis Laur -, aveva fornito quindi una base popolare e proletaria al generale.

Come scrisse Drumont, «la verità è che in nessuna epoca e in nessun paese la questione ebraica era mai stata una questione religiosa, ma sempre e ovunque una questione economica e sociale» ;³³⁰ e il capo degli squadristi antisemiti - Morès - aggiunse che «la rivoluzione sociale necessaria» sarebbe scaturita «dall'alleanza dell'organizzazione sindacale dei lavoratori con il movimento antisemita».³³¹

Le piattaforme antisemite degli anni novanta, dopo lo scoppio dell'affaire Dreyfus, ebbero anch'esse una connotazione economica e sociale anticapitalistica e furono espressioni di un socialismo che in realtà mirava a integrare il proletariato nella comunità economica nazionale, un socialismo nazionale divulgato da numerosi fogli come «La Libre Parole» di Drumont, «L'Antijuif» di Guérin, «L'Intransigeant» di Rochefort, «Le Courrier de l'Est» di Barrès e «L'Anti-Youtre» di Emmanuel Gallian; e l'antigiudaismo cattolico, incentrato sulla polemica contro l'«immensa società segreta dedita all'usura» - così aveva scritto ancora nel 1882 l'abate Chabauty - ³³² cercava di restaurare la dimensione sociale popolare e plebea del messaggio di Toussenet, di Tridon, di Proudhon. Lo stesso Benoît Malon (che si professava proudhoniano ma, nel 1886, aveva apprezzato alcune pagine celebri della *France juive*)³³³ aveva ammesso che, all'interno del socialismo, l'odio antisemita di Albert Regnard e l'emancipazionismo di Gustave Rouanet costituivano due punti di vista entrambi legittimi. ³³⁴

Nel corso della stagione boulangista, il capo della Lega antisemita era stato Morès, ma la sconfitta del generale, nel 1889, aveva determinato anche la crisi dell'organizzazione e aveva ridimensionato il ruolo di Morès. Drumont utilizzava un linguaggio e uno stile assai più in sintonia con l'orizzonte culturale socialista.

«La Libre Parole», il giornale di Drumont, sostituì la Ligue di Morès quale punto di riferimento degli antisemiti, e nel 1897, Guérin riorganizzò la vecchia associazione di Morès, portandola ad allearsi con la Ligue des Patriotes. Fu quindi il gruppo di Déroulède il protagonista delle manifestazioni più violente e dei pogrom scoppiati dal febbraio 1898 in molte città francesi, da Dieppe a Nancy, da Lunéville a Lione, da Bordeaux a Marsiglia, e il nuovo dinamismo fondato sull'azione violenta condusse gli antisemiti più giovani sotto l'egemonia di Guérin e di Déroulède, relegando nel tempo Drumont in una posizione di minor prestigio.³³⁵ Le sommosse del 1898 rivelarono la nuova propensione dell'antisemitismo sociale a esplodere in azione violenta diretta contro gli ebrei, mentre la *bonne presse* cattolica non si esimeva dal garantire il proprio appoggio ai vari progetti di legge che prevedevano la loro discriminazione nell'amministrazione pubblica.³³⁶

All'inizio del secolo i protagonisti del nuovo antisemitismo divennero i più dinamici dirigenti dell'Action française. Il corporativismo di Stato costituì la nuova forma del socialismo nazionale e uno dei più intelligenti esponenti dell'Action française, Georges Valois, presentò alcuni progetti di collaborazione corporativa tra imprenditori e sindacati operai ai congressi annuali dell'organizzazione, con il consenso dell'economista Firmin Bacconier, fondatore della rivista «L'Accord Social», e la benedizione di Charles Maurras, che puntava decisamente alla creazione di sindacati misti di *patrons, maîtres et ouvriers*. Il mutamento di prospettiva, rispetto alla stagione dell'antisemitismo populista degli anni ottanta, emerse più decisamente verso la fine del caso Dreyfus, di fronte alle delusioni provocate dal governo del blocco delle sinistre. Nel 1910 i nazionalisti antisemiti puntarono infatti a un nuovo confronto con i «socialisti antidemocratici»,³³⁷ in nome della

comune ostilità alla repubblica e alla politica del *bloc des gauches* radicale e socialista democratico: il loro modello di Stato divenne la monarchia autoritaria su basi operaie e popolari, il prototipo della dittatura corporativa.³³⁸

E Auguste Comte rimase la stella polare del pensiero corporativo dell'Action française sino a tutti gli anni trenta.

In breve, noi padroni francesi e operai francesi perdiamo o guadagniamo insieme: e ogni guerra tra sindacati padronali e sindacati operai deve trovare il suo limite necessario nella consapevolezza che esiste una sorte comune che dipende dal comune denominatore nazionale [...]. Se dobbiamo lottare fra noi, almeno non facciamolo sino al punto di rischiare che la lotta diventi mortale: è vitale, invece, sospendere le ostilità per aiutarci reciprocamente e unirci. Alle organizzazioni orizzontali dei proprietari, dei tecnici, degli impiegati e degli operai, paragonabili alle linee della latitudine terrestre, dobbiamo aggiungere le organizzazioni verticali, allo scopo di comunicare tra noi, organizzare contatti continui, regolare gli scambi di opinione necessari per la natura e l'oggetto delle nostre attività industriali: fusi di longitudine sociale, capaci di superare e attraversare gli spessi strati di reciproca ostilità e l'ignoranza delle comuni fatiche dell'economia del paese. Le nostre divisioni interne condurrebbero alla rovina totale della «Casa francese», mentre è invece necessario associare le sue forze convergenti [...].

Un organismo superiore di questo tipo diventerà, facilmente o difficilmente, ma di sicuro, un organismo fraterno. L'unione dei sindacati resterà stretta e diretta, ma ad essa si affiancherà un'altra unione, altrettanto durevole, paragonabile a quelle unioni territoriali che, nel corpo e nell'anima di una stessa patria, uniscono i dirigenti e i diretti. Questa sarà la Corporazione [...] e, a fianco dei beni sindacali e delle proprietà corporative, nasceranno anche le proprietà di famiglia, con lo scopo di dare sicurezza e durevolezza a un ordine consolidato. Così il proletariato scomparirà e il lavoratore cesserà di vagare in un ambiente estraneo, divenendo cittadino e borghese della città: una borghesia operaia che deve e può continuare lo sviluppo delle vecchie borghesie contadine [...] e incorporare l'operaio nella società, secondo il voto formulato da Auguste Comte. ³³⁹

Un socialismo che rifiutasse la strategia corporativistica sarebbe destinato a rimanere prigioniero della «definizione democratica dell'eguaglianza», incapace dunque di offrire una soluzione al problema della *fraternità*, mentre

la corporazione, invece, non infrange il principio essenziale di un socialismo logico e onesto, ma solo quello della politica

democratica [...]. Che cosa è infatti il fascismo? Un socialismo affrancatosi dalla democrazia e un sindacalismo libero dagli ostacoli ai quali la lotta di classe in Italia aveva sottomesso il lavoro. Una volontà metodica e fortunata di serrare in un solo «fascio» tutti i fattori umani della produzione nazionale [...], di unire i sindacati in corporazioni, [...] e di incorporare il proletariato nelle attività ereditarie e tradizionali dello Stato.³⁴⁰

Maurras rimase sempre coerente con il progetto di costruire un sistema corporativo dominato e guidato da quel «potere spirituale» invocato da Comte.

Il cattolicesimo [...] recupererà tutti gli onori che gli spettano [...] e sicuramente l'attuale regime di mediocrità terminerà, ma è altrettanto evidente che la più completa libertà dovrà regnare sul territorio francese: invece di ostacolare l'opera di ricerca scientifica e filosofica, bisogna che lo Stato ne asseondi e ne faciliti il corso [...]. Del resto, sul solido terreno dell'organizzazione e della direzione della società non può esservi un conflitto tra gli uomini di religione e gli uomini di scienza. La politica cattolica esclude l'ideologia rivoluzionaria, che è l'orrore dei positivisti, così come fa la politica positivista, le cui simpatie e affinità con il cattolicesimo sono evidenti.³⁴¹

Agli eredi del diritto naturale e dei Lumi, Maurras non oppose il mito romantico del «grande organismo vivente», come aveva fatto Barrès, ma la lezione positiva della scienza di Comte: società, famiglia e corporazione sono «dati di natura», in un'accezione di «natura» che, nei suoi testi, appare fortemente connotata dalla doppia eredità cattolica e saintsimoniana; Maurras riproponeva quindi la concezione della storia propria dei tradizionalisti cattolici, ma nel contesto di una metodologia squisitamente positivista, secondo cui anche le scelte politiche debbano essere fatte «non in base a gusti e passioni» o a metafisiche astrazioni, bensì seguendo il metodo scientifico, per sostituire alla politica democratica, che presuppone la cosiddetta «ragione» dei *philosophes*, il paradigma della «politica naturale» che si fonda sulla formula di Bonald: *raisonnement et histoire*. Gli stessi requisiti di competenza che «occorrono per occuparsi di chimica» sono necessari per governare la cosa pubblica: la scienza quindi deve divenire titolare del potere spirituale esercitato un tempo dalla Chiesa.

Nel dialogo ideale con Comte, Maurras riprese la tesi avanzata da Renan nell'*Avenir de la science*: la democrazia «deve cedere alla scienza il compito di organizzare l'umanità»;³⁴² ma il *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, scritto da Comte nel 1822 (e pubblicato nel 1824 assieme al *Catéchisme des industriels*, a firma di Saint-Simon, con il titolo *Système de politique positive*), rimase, per Maurras, il paradigma del sapere moderno.³⁴³

Comte aveva insegnato che solo la scienza avrebbe potuto definire il corretto punto di equilibrio tra progresso e ordine,³⁴⁴ consentendo di superare il conflitto tra eredi dei Lumi e controilluministi,³⁴⁵ abbattere

la differenza tra destra e sinistra e chiudere l'epoca del disordine spirituale:³⁴⁶ sin dalla redazione di *Dictateur et Roi* (1899) il riferimento fondamentale di Maurras era stato proprio il *Cours de philosophie positive*.³⁴⁷

Certo - ammetteva Maurras - il modello più elaborato di teoria politica regolata dalla scienza sperimentale della società era stato proposto da Hippolyte Taine, ma Taine aveva ammirato Comte e alla sua lezione aveva ispirato la propria ipotesi di politica sperimentale.³⁴⁸ Anche per Gustave Le Bon e Paul Bourget, Taine aveva dimostrato empiricamente la necessità di un nuovo cesarismo.³⁴⁹

«In nome della ragione e della natura, e in conformità con le antiche leggi dell'Universo, tutte le speranze per la salvezza dell'ordine e per la durata di una civiltà minacciata sono riposte nella nave della controrivoluzione».³⁵⁰

Maurras intendeva così affermare che l'unicità del comando è imposta dall'ordine della natura.³⁵¹ La cosiddetta «politica naturale» identifica la natura (o la struttura della società) con la tradizione storica, cioè con i costumi morali, le autonomie provinciali, le franchigie comunitarie, le corporazioni e «l'autorità», che per secoli aveva garantito l'obbedienza:³⁵² «l'ordine delle distinzioni naturali è dunque inerente a una società ben costruita» e «non c'è bene sociale che non possa essere raccolto nel campo quasi illimitato delle differenze umane di stirpe e di sangue».³⁵³

La politica «naturale» esprime l'ordine della natura come la tradizione storica: sono elementi di politica «naturale» sia «l'allevamento della prole nelle comunità animali e nella famiglia umana» sia i «vincoli ereditari di sangue».³⁵⁴ In quello stesso periodo, in Italia, anche Scipio Sighele osservava che «si torna a studiare ogni azione umana come un prodotto della collettività invece che della persona, e si segue quell'onda di reazione sociologica o socialista che va a infrangersi contro un'illusione egocentrica forse troppo a lungo durata».³⁵⁵ (E la stessa identificazione tra «sociologia» e «socialismo», che si legge nel testo di Sighele, rivela la valenza assunta, nella cultura dell'epoca, dall'opposizione di entrambi all'individualismo, come principio della democrazia e dell'economia di mercato).

La politica naturale non può che prendere atto della funzione sociale e morale delle «disuguaglianze protettive esistenti in natura», come nella condizione del fanciullo rispetto ai genitori; esse esigono perciò una gerarchia e un ordine della gerarchia, inevitabile «per garantire l'equilibrio sociale e il rispetto delle differenze».³⁵⁶ La «politica naturale» non può che essere una politica realistica che conosce quanto la storia umana sia costantemente a rischio di involuzioni e di perdite.

Dopo la prima guerra mondiale, dalle eterogenee retoriche di quella che Zeev Sternhell ha definito «destra rivoluzionaria», i fascisti ereditarono il progetto di un regime di coesione nazionale, nel quale la questione sociale fosse finalmente risolta grazie al socialismo nazionale, alla sintesi nello Stato autoritario di sindacalismo, corporativismo e nuovo attivismo politico degli intellettuali antidemocratici. Proprio Maurras, del resto, aveva sottolineato la natura statalistica e tecnocratica della propria concezione corporativa, e in alcuni ideologi nazionalisti italiani del corporativismo era emersa la stessa propensione.³⁵⁷

L'accostamento e il confronto tra la riflessione francese e gli sviluppi

italiani sono illuminanti. Negli anni venti e trenta, i corporativisti giuridici come Colamarino rimasero distanti dalle tesi dei sostenitori del corporativismo integrale come Volpicelli e Spirito,³⁵⁸ mentre Mussolini, dal canto suo, negò sempre l'esistenza di qualsiasi rapporto genealogico tra il sindacalismo, il corporativismo fascista e la cultura dell'Action française, anche se ammise il proprio debito verso altre fonti francesi come Sorel, Renan e Balzac.³⁵⁹

Ammettere il debito intellettuale con Balzac implicava però rivelarne un altro, politicamente chiarissimo, con de Maistre, quindi anche con Maurras. E l'analisi di un testo di capitale importanza come la *Dottrina del fascismo* rivela che anche il debito verso Renan sottintendeva una lettura del testo da parte di Mussolini assolutamente analoga a quella che proprio Charles Maurras aveva proposto a suo tempo. Nei *Dialogues philosophiques*, Renan infatti aveva scritto: «il fine dell'umanità è quello di produrre grandi uomini: la grande opera viene infatti realizzata dalla scienza e non certamente dalla democrazia. [...] L'essenziale, cioè, non è produrre masse educate, ma grandi geni e un pubblico capace di apprezzarli. Se l'ignoranza delle masse è una condizione per tale risultato, tanto peggio».³⁶⁰

Riprendendo il passo di Renan in un testo del 1913, Maurras quindi aveva davvero preceduto Mussolini: «resta da constatare che Renan ha delineato una critica rigorosa della rivoluzione e della democrazia. Anche se avessimo voluto trascurarla, non avremmo potuto, poiché un buon numero di noi è pervenuto alla controrivoluzione attraverso la sua critica. Questo Renan è stato un maestro, un iniziatore e una guida».³⁶¹

Mussolini riprese, forse inconsapevolmente, questo testo di Maurras?

La ragione, la scienza – diceva Renan, che ebbe delle illuminazioni prefasciste in una delle sue *Meditazioni filosofiche* – sono i prodotti dell'umanità, ma volere la ragione direttamente per il popolo e attraverso il popolo è una chimera. Non è infatti necessario, per l'esistenza della ragione, che tutto il mondo la conosca. In ogni caso, se tale iniziazione dovesse farsi, non si farebbe attraverso la bassa democrazia, che sembra dover condurre all'estinzione di ogni cultura difficile e di ogni più alta disciplina. Il principio che la società esiste solo per il benessere e la libertà degli individui che la compongono non può essere conforme ai piani della natura, piani nei quali invece la specie sola è presa in considerazione e l'individuo sembra sacrificato. È da temere fortemente che l'ultima parola della democrazia così intesa (mi affretto a dire che si può intendere anche diversamente) non sia uno stato sociale nel quale una massa degenerata non avrebbe altra preoccupazione che godere i piaceri ignobili dell'uomo volgare. Fin qui Renan. Il fascismo respinge nella democrazia l'assurda menzogna convenzionale dell'egualitarismo politico, l'abito dell'irresponsabilità collettiva e il mito della felicità e del progresso indefinito, ma se la democrazia può essere diversamente intesa, cioè se democrazia significa non respingere il popolo ai margini dello Stato, il fascismo poté – da chi scrive – essere definito una «democrazia organizzata, centralizzata, autoritaria».³⁶²

Mussolini non poteva ammettere che Maurras l'avesse preceduto nella rielaborazione del progetto antipolitico e antidemocratico di Renan. Attribuí invece la genesi della concezione dell'economia corporativa «alla prima giornata di Piazza San Sepolcro» e alle «rivendicazioni del sindacalismo nazionale» di provenienza fiumana e sindacalista rivoluzionaria; non citò però Alceste De Ambris, né la Carta del Carnaro (da questi elaborata e in cui l'eredità saintsimoniana era evidente) e concluse che «nel grande fiume del fascismo troverete i filoni che si dipartono dal Sorel, dal Péguy, dal Lagardelle del "Mouvement Socialiste" e dalla coorte dei sindacalisti italiani che, tra il 1904 e il 1914, portarono una nota di novità nell'ambiente socialista italiano, già svirilizzato e cloroformizzato dalla fornicazione giolittiana, con le "Pagine Libere" di Olivetti, "La Lupa" di Orano, "Il Divenire Sociale" di Enrico Leone».363

Riconoscere il debito verso Paolo Orano significava prendere esplicitamente atto che questi l'aveva preceduto prima nell'adesione alla versione rivoluzionaria del socialismo e poi nella trasformazione del progetto sindacalista in socialismo nazionale: anzi, Orano, formatosi alla lezione del sindacalismo corporativo, aveva addirittura anticipato il dialogo tra Sorel e Maurras e aveva fatto del sindacalismo la piattaforma ideologica del proprio anticapitalismo antiebraico.

Non è casuale che, nel testo citato (anche in ciò, come vedremo, preceduto da Orano), Mussolini rendesse omaggio al «valore della tradizione cristiana», pur continuando a negare ogni assimilazione tra la rivoluzione corporativa fascista e la dottrina della restaurazione dell'Antico Regime, l'idea di una regressione «del mondo a quello che esso era prima del 1789, che viene indicato come l'anno di apertura del secolo demoliberale. Non si torna indietro, la dottrina fascista non ha eletto a suo profeta de Maistre».364 Mussolini non intendeva concedere che de Maistre fosse stato il primo vero nemico del razionalismo politico, della democrazia e dei valori dell'Illuminismo e, come tale, potesse essere considerato un precursore del fascismo.365

2. Lo Stato dei tecnici e il socialismo di tutta la nazione

Il caso di Georges Valois (pseudonimo di Georges Gressent) è una pista interessante per tentare di sciogliere il nodo del rapporto complicato e tortuoso tra la teologia politica antilluministica di fine XVIII secolo e il corporativismo dei sindacalisti e dei socialisti nazionalisti con vocazioni antisemite.

Valois fu un importante dirigente dell'Action française, che nel 1912 promosse il Cercle Proudhon, il gruppo che riunì sindacalisti e nazionalisti. Poi, con Philippe Barrès (figlio di Maurice Barrès) e l'ufficiale superiore Jacques Arthuys, in rappresentanza degli *anciens combattants*, fondò nel 1925 il primo partito francese fascista, Le Faisceau, dall'accento fortemente tecnocratico e corporativistico.366

Ma corporativismo, tecnocrazia e «governo dei tecnici» non furono caratteri esclusivi del movimento di Valois; essi connotarono anche altre formazioni antiparlamentari francesi del dopoguerra,367 come Les Jeunesses Patriotes, come il gruppo Solidarité française e Les Croix de Feu, 368 il partito del colonnello François de la Rocque, un «eroe» della Grande Guerra e della controguerriglia in Marocco, che amava ripetere: «si può essere sociali senza smettere di essere nazionali, e si può rimanere nazionali senza abbandonare la ricerca del progresso sociale:

il segno della resurrezione ci è dato infatti dalla congiunzione delle forze ardenti della sinistra con quelle rianimate della destra». 369

Concezioni tecnocratiche e corporative di netta impronta neosaintsimoniana caratterizzarono ancor più decisamente i programmi di Marcel Déat, una personalità attorno alla quale si aggregò un'eterogenea congregazione di riviste e di circoli che furono definiti «non conformisti», come «Notre Temps» di Jean Luchaire, «La République» di Émile Roche e Pierre Dominique, «Jeune République» e «X-Crise»;³⁷⁰ e lo stesso atteggiamento filotecnocratico lo si sarebbe rintracciato nelle posizioni di non pochi dirigenti dell'État National, nel 1940: Denis Bichelonne, Jean Berthelot, Robert Gibrat, l'ex dirigente della Confédération Générale du Travail René Belin, nonché il radicale Gaston Bergery, che ebbero un ruolo importante nell'elaborazione della *Charte du travail*, una costituzione corporativa connotata però soprattutto dalle concezioni tradizionali dell'Action française, a cui Pétain si sentiva più vicino. 371

Molti e differenti progetti corporativi e neotecnocratici di «socialismo nazionale» ebbero larghissima circolazione sin dagli anni venti, soprattutto per effetto dell'esperienza dell'economia amministrata di guerra, che aveva creato un clima estremamente favorevole ai progetti inclini a «esaltare il produttore come nuovo soggetto della sovranità, a spese del cittadino». 372 Georges Davy, un sociologo di formazione durkheimiana, affermò ad esempio che tutte le democrazie erano fallite e si era avverata «la profezia di Saint-Simon sulla catastrofe della democrazia individualistica», incapace di assicurare la stabilità sociale nella società industriale: solamente i produttori e i tecnici avevano le competenze necessarie per governare l'economia e le istituzioni moderne per mezzo di quello che Davy definiva lo Stato industriale e Valois lo Stato tecnico: niente da spartire con la democrazia diretta e con l'autogoverno operaio, poiché le competenze di cui Davy e Valois discutevano erano quelle degli imprenditori, degli scienziati, delle nuove élite di uno Stato industriale e corporativo che non presupponeva certo la partecipazione sociale. Il «produttore», cioè il tecnico, divenne l'idealtipo, il «tipo psicologico del possessore del capitale, dell'intelligenza e della competenza tecnica» e fu ritenuto l'unica figura sociale in grado di assumersi la responsabilità della programmazione economica, della regolamentazione del lavoro e della distribuzione del credito, nonché di indirizzare il capitale «verso scopi socialmente utili».

373

Le questioni della programmazione e dell'intervento dello Stato finalizzato a salvare settori finanziari e industriali in crisi si posero naturalmente con più forza dopo la Grande Depressione. Dal 1931, gli effetti dello choc finanziario internazionale furono avvertiti anche in Francia, e in tutti gli ambienti politici ed economici si moltiplicarono le posizioni favorevoli al «piano economico» mentre «socialismo», «pianificazione», «sistema corporativo» divennero le formule popolari delle alternative al capitalismo e al comunismo sovietico: si cominciò anche a sostenere che il socialismo doveva sfidare il fascismo nella competizione con la democrazia parlamentare e il mercato autoregolato. Sociologi ed economisti, riuniti attorno alle riviste «La Critique Sociale» e «Plans» (Robert Aron, Arnaud Dandieu, Jules Romains, Alfred Fabre-Luce, Ferdinand Gros e Marcel Déat), subirono il fascino dell'ingegneria sociale americana e delle idee sulla pianificazione economica elaborate dal socialista belga Henri de Man. Non pochi di loro però furono anche attratti dall'esperienza corporativa italiana.³⁷⁴

L'eredità di Émile Durkheim alla guida dell'École sociologique, Marcel

Mauss, fu sempre socialista, militante nella SFIO e redattore del settimanale «La Vie Socialiste» diretto da Pierre Renaudel. Egli ammirava però i giovani neosocialisti, che ostentavano posizioni tecnocratiche e dirigiste in economia, e rimase in contatto con loro anche dopo che furono espulsi dal Partito socialista nel 1930.

I cosiddetti «neosocialisti» erano guidati da un brillante professore di filosofia, già allievo di Alain al liceo parigino Henri IV e poi studente all'École Normale Supérieure, Marcel Déat. Déat aveva pubblicato alcuni saggi sull'«Année Sociologique» diretto da Mauss e aveva lavorato per il Centre de Documentation Sociale sotto la guida da Célestin Bouglé. Durante la prima guerra mondiale aveva vissuto quella che Ernst von Salomon ha definito «l'esperienza della comunità di trincea», poi aveva collaborato con il ministro socialista dell'Armement nel governo di Union Sacrée, Albert Thomas: esperienze molto diverse che pure gli avevano fatto «comprendere che il socialismo doveva essere capace di rigenerare tutta la nazione». La conoscenza diretta dell'amministrazione dell'economia di guerra, in particolare, lo aveva orientato su posizioni dirigistiche corporativistiche e tecnocratiche in materia di politica economica, e il suo primo libro, *Notions de sociologie*, fu un saggio di evidente ispirazione durkheimiana. Successivamente, nel 1930, egli propose un proprio progetto politico per riunificare in una comunità economica «gli interessi di tutte le forze sociali produttive della nazione, colpite dalla crisi del capitalismo»: il titolo era *Perspectives socialistes*.

Nella copia che Déat regalò a Marcel Mauss, la dedica attesta la devozione al maestro comune: «Marx e Durkheim sono per me assolutamente vicini».375 «Nutrito del pensiero filosofico di maestri come Durkheim, Brunschwig e Marcel Mauss, e della loro sociologia fondata sull'idea di solidarietà nazionale», Déat si proclamò convinto che «il socialismo, in ultima analisi, non sia [che] questa reintegrazione progressiva e completa dell'individuo in una società ove egli respira - in un certo senso - la stessa aria della comunità familiare. E - diciamolo pure - con qualche cosa di quella intensità calorosa che i sociologi scoprono nel clan primitivo».376

L'identificazione tra le forme di vita comunitaria delle società selvagge e le strutture corporative, sindacali ed economiche socialiste che avrebbero potuto svolgere funzioni analoghe nelle società moderne (Déat le definisce «gruppi sociali corrispondenti ai clan») non dispiacque a Marcel Mauss. Lo stesso Mauss rimase però sconcertato, quando, qualche anno dopo, nel 1942, Déat assimilò l'«intensità calorosa del clan primitivo» alla società gerarchica e comunitaria organizzata dal regime di Vichy:

Siamo alla scoperta della vita comunitaria [...]. L'eroismo non è solamente il coraggio sul campo di battaglia, ma anche la devozione all'interesse comune, il sentimento che l'individuo non è completo se non è integrato in un gruppo, e che non è niente se non è suscettibile di votarsi alla collettività e di sacrificarsi per essa [...]. Non esiterei a dire che c'è qui qualche cosa di religioso, nel senso più profondo e più nobile del termine: la vera religione è - forse - il sentimento del calore comunitario. 377

Il disorientamento di Mauss non appariva tuttavia pienamente giustificato. In realtà, il neosocialista Déat, approdato alla corte di Pétain, avrebbe potuto rivendicare la coerenza con le proprie origini.

Sin dal 1925 Déat aveva infatti sostenuto che il socialismo avrebbe ricostruito una «nazione integrata» – come aveva insegnato Durkheim – grazie ai «poteri di coesione morale» rappresentati dalle corporazioni dei lavoratori e degli imprenditori.³⁷⁸ Proprio la coerenza intellettuale con la lezione sociologica di Durkheim aveva procurato a Déat una notevole considerazione negli ambienti universitari e intellettuali: quando, nel 1926, in qualità di deputato del collegio di Reims per l'alleanza repubblicana socialista, egli si era schierato a favore dell'unità dei partiti «riformisti» e del sostegno al governo repubblicano, era stato sostenuto con entusiasmo dalla piccola élite della *Fédération des Étudiants Socialistes*, tra cui primeggiavano Raymond Aron, Claude Lévi-Strauss e Georges Lefranc.³⁷⁹

L'idea stessa dell'«anticapitalismo nazionale e sociale» fondato sull'unità degli interessi delle classi medie e del proletariato era stata elaborata già in *Perspectives socialistes*, il saggio del 1930, nel quale veniva sostenuta la tesi che il movimento operaio aveva ormai raggiunto la massima capacità di espansione e di influenza politica, ma che esso rimaneva tuttavia lontano dalla possibilità di conquistare la maggioranza sociale e diventare classe dirigente. Le classi medie erano dunque divenute decisive per rovesciare l'equilibrio tra le forze.

La crisi del 1929, pur intaccando il potere di acquisto delle classi medie, non aveva prodotto la catastrofe del sistema tanto attesa dai marxisti ortodossi. Non bisognava dunque attendersi un esito automatico della depressione verso il socialismo, bensì agire per costruire il nuovo antagonismo sociale riunificando gli interessi dei ceti medi, degli operai e dei proprietari agricoli, combinando strategicamente «prospettive socialiste» diverse che avrebbero aperto la via alla trasformazione sociale e nazionale. La sua strategia socialista e nazionale sollecitava una nuova attenzione verso la piccola e media proprietà terriera; la sua rassegna delle categorie interessate all'alleanza nazional-socialista includeva artigiani, commercianti, funzionari e risparmiatori; la sua concezione del socialismo era esplicitamente la stessa del Saint-Simon valorizzato da Émile Durkheim nelle sue lezioni sul socialismo, tenute all'Università di Bordeaux alla fine del secolo precedente e pubblicate da Mauss solo due anni prima: il socialismo sarebbe risultato dal «coordinamento di tutte o di certe funzioni economiche, tra quelle attualmente diffuse, e dei centri di direzione consapevole della società».³⁸⁰ Il socialismo operaio doveva perciò divenire un socialismo nazionale, e progettare una società integralmente statalizzata, che si sarebbe realizzata attraverso la socializzazione della «potenza capitalistica», l'alleanza di tutti i ceti sociali anticapitalisti e il controllo della «potenza pubblica».

Aspettando che il mondo internazionale si organizzi, l'anticapitalismo si svilupperà naturalmente ancora nel contesto della nazione. Perché l'anticapitalismo dovrebbe essere insensibile e, per così dire, estraneo a un ambiente storico e geografico nel cui contesto esso evolve e che è il suo? [...] La nazione infatti non è solamente un territorio, bensì l'insieme delle rappresentazioni e dei valori collettivi, cioè il passato e il futuro che il nome nazione suggerisce. Se

invece il capitalismo si accaparra la nazione, c'è il rischio che essa sia negata con violenza dal proletariato. [...] L'anticapitalismo oggi considera la nazione come un'eredità che gli è promessa, e nel cui contesto esso potrà ottenere la vittoria e potrà dispiegare il suo sforzo di costruzione. [381](#)

Déat fu emarginato e nel 1930 ruppe con il movimento socialista e operaio. Appare però paradossale che solo quattro anni dopo il Partito comunista francese e la SFIO, scossi dal tracollo della Repubblica di Weimar, decidessero di dare vita al fronte antifascista e a un'ampia coalizione di «forze nazionali e anticapitalistiche», fondata su una strategia economica che puntava al coordinamento centralizzato e all'organizzazione del mercato, attraverso regole contrattate tra le associazioni di impresa, i sindacati e il governo. Adottando tale strategia in qualche modo essi avevano riconosciuto la plausibilità delle posizioni di Déat.

Convergenza sulle linee indicate da Valois e da Henri de Man,[382](#) la proposta neosocialista aveva rappresentato un sintomo del disagio delle nuove generazioni militanti, ossessionate dal problema di quale economia fosse necessaria dopo la catastrofe del 1929. Per tale ragione, soprattutto, i neosocialisti erano risolti a fare del socialismo *un îlot d'ordre et un pôle d'autorité*, appropriandosi del progetto fascista: «Se non lo facciamo noi, lo faranno altri. [...] Noi crediamo che non ci sia una sola direzione per andare verso il socialismo e oggi, grazie ai fatti stessi, ci rendiamo conto che la nostra via non è l'unica, ma che ce ne può essere un'altra: la via fascista».[383](#)

Il fascismo - un avversario «nuovo, inatteso» - aveva «rubato il programma socialista»[384](#) ma aveva avuto il merito di rompere lo schema tradizionale della partita a due tra capitalismo e movimento operaio: il fascismo rappresentava una sfida alla quale i socialisti dovevano saper rispondere. Discutendo le tesi neosocialiste presentate dal congresso socialista di Parigi, lo stesso Mussolini riconobbe in quelle il «segno dell'influenza che la rivoluzione fascista ormai esercita sui suoi stessi avversari».[385](#)

Sette mesi dopo, il 6 febbraio 1934, le leghe nazionaliste, monarchiche e fasciste marciarono sull'Assemblea nazionale, il parlamento francese. Déat giudicò quella manifestazione eversiva come la «sana rivolta nazionale degli onesti» contro la corruzione politica e gli scandali finanziari e propose ai sindacati della CGT di allearsi con i gruppi «di terza forza» e le destre, per offrire sponda all'insofferenza di massa; avviò quindi contatti con Luchaire, membro autorevole della rivista «Notre Temps», con Roche e Dominique, del gruppo di «La République», con gli esponenti del gruppo cristiano di «Jeune République», con i giovani radicali di J. Kaiser e con alcuni sindacalisti della Confédération Générale du Travail, tra cui Lefranc e Belin. [386](#)

In verità, il problema non è affatto cambiato da un anno a questa parte: si tratta sempre di impedire che i due blocchi antagonisti, la destra tradizionale e il Fronte popolare, esauriscano in sé le prospettive politiche dei francesi; si tratta sempre di denunciare l'impotenza e i malefici effetti delle posizioni negative, di proteggere [...] le energie disinteressate e le buone volontà. Si tratta sempre di

L'entusiasmo per la politica economica di piano, il corporativismo, l'ingegneria sociale nacque quindi dalla massiccia richiesta di nuove competenze economiche che la Grande Depressione iniziata nel 1929 aveva posto in tutta Europa; si diffusero allora differenti orientamenti tecnocratici, pianificatori e neocorporativi soprattutto negli ambienti del socialismo e della socialdemocrazia ma anche delle nuove destre, in Europa come negli Stati Uniti, mentre si costituivano nuovi istituti di ricerca per l'applicazione dell'ingegneria sociale alle relazioni di lavoro e alla gestione dei conflitti di fabbrica.³⁸⁸

Questa cultura tecnocratica s'intrecciò spesso con l'irrazionalismo politico e con l'antiparlamentarismo, dando vita a visioni originali della nuova società urbana, tecnica, industriale: Le Corbusier, Walter Gropius e Veblen esaltarono l'ingegneria sociale, l'incremento della ricchezza aggregata e l'*idée d'une technique nationale*, che avrebbero garantito la modernizzazione, trasferendo il potere di decisione alle nuove avanguardie dei produttori ed eliminando l'ingerenza della vecchia politica.³⁸⁹

Mussolini aveva lanciato la parola d'ordine «dell'economia nazionale dei produttori» e della collaborazione disciplinata tra le classi già nel 1918, quando aveva dichiarato che si doveva consentire «alla borghesia di compiere la sua funzione storica e stimolare una collaborazione intensa tra gli operai e gli imprenditori dell'industria»;³⁹⁰ ora, però, tra il secondo e il terzo decennio del Novecento, in tutta Europa, i teorici dell'ingegneria sociale e le avanguardie tecnocratiche riprendevano la proposta sindacalistica e tecnocratica, enfatizzando le funzioni delle élite imprenditoriali e tecniche oppure idealizzando l'esperienza dell'economia pianificata di guerra progettata da Walther Rathenau e dal suo collaboratore, l'ingegnere Wichard von Moellendorf.

Nella stessa Repubblica di Weimar, le teorie dell'economia amministrata avevano conquistato importanti dirigenti del Partito socialista democratico tedesco, come Rudolf Wissel, ma anche l'editore della liberale «Vossische Zeitung», Georg Bernhard, mentre nella sua opera, *Socialismo conservatore*, Moellendorf aveva respinto la pretesa di inserire i consigli operai nelle istituzioni repubblicane, proponendo invece una «comunità del lavoro nazionale». Il «socialismo» non significava più democrazia economica o redistribuzione delle ricchezze secondo il bisogno, ma produttività, cooperazione corporativa tra le classi e pianificazione delle scelte macroeconomiche.³⁹¹ I teorici italiani del corporativismo apprezzarono naturalmente sia le esperienze tedesche sia le tesi revisionistiche in campo socialista.³⁹²

Le corporazioni italiane erano, in realtà, solamente una «bardatura» burocratica, ma Marcel Déat e i neosocialisti ne rimasero affascinati. ³⁹³ Tra 1936 e 1937, progettarono, con il Comité du Plan, un modello di «corporativismo francese» ispirato all'esperienza italiana, e l'Unione Nazionale dei Combattenti (UNC), alcuni dirigenti del Partito socialista (SFIO), della CGT e della Fédération Corporative aderirono al progetto. Uno dei maggiori esponenti neosocialisti, Marquet, divenne ministro dei Lavori pubblici nel governo Doumergue, varato subito dopo l'esperienza del Fronte popolare, e, in tale veste, adottò un «piano di lavori pubblici» contro la disoccupazione, ispirato al Plan du Travail del Parti ouvrier belga e alle tesi di De Man. A suo sostegno Déat organizzò, con Henri Clerc ed Édouard Chaux, le Journées du Plan che si tenevano alla

Il *planisme* è sicuramente nato in seno al socialismo [...] e, immediatamente dopo, ha cercato di allargare il fronte tradizionale della classe operaia, invocando l'aiuto e il rinforzo delle classi medie, al fine di costituire uno schieramento anticapitalista molto più ampio dello schieramento di classe; poi, con il prolungarsi e l'approfondirsi della crisi, è stato necessario raggruppare l'insieme dei produttori autentici, [...]. Cambiando di natura, però, la democrazia genera un nuovo tipo di Stato, mentre il socialismo può rivelarsi, in certi casi, assolutamente incompatibile con la democrazia politica classica: è insomma incontestabile che la stessa nozione di Stato ne sia risultata di conseguenza modificata [...]. In conclusione, si tratta di ricostituire uno Stato sovrano capace di decidere. ³⁹⁵

Nel 1938 corporativismo autoritario e pianificazione apparivano soluzioni per reagire al fascismo utilizzandone gli strumenti poiché, se il fascismo «aveva rubato il programma ai socialisti», ai socialisti non rimaneva che appropriarsi velocemente di alcune delle sue tecniche di governo. Allibito, il suo vecchio professore, Célestin Bouglé, ribatté a Déat che ciò avrebbe significato «la rinuncia a molte libertà che ancora ci restano care».

Due anni dopo, Déat identificò quelle soluzioni tecnocratiche e corporative nelle politiche adottate nell'État National³⁹⁶ e aderì al regime di Vichy, nel nome di Comte, Durkheim e Lévy-Bruhl: «Le idee di Durkheim e Lévy-Bruhl sono state perfettamente confermate dal totalitarismo. I sociologi, se ancora ve ne sono, non dovranno più dimenticarlo». ³⁹⁷

La coerenza con il proprio progetto tecnocratico e corporativo di Stato moderno connota tutta l'esperienza politica di Valois. Sin dai primi anni di milizia al fianco di Maurras, lo Stato dei tecnici fu il cuore anche della sua piattaforma economica e politica, che venne mantenuta sia nell'adesione al fascismo sia dopo la sua rottura con questo. ³⁹⁸ Il tragitto di Valois corre quindi in direzione opposta alla direzione seguita da Déat, ma la sua cultura economica e politica era la stessa di quella del dirigente neosocialista, sostanzialmente di orientamento tecnocratico e corporativo: non per caso, infatti, Valois fu l'editore di *Perspectives socialistes*, il testo che procurò a Déat la fama di portavoce della tecnocrazia.

La situazione economica imponeva, secondo Valois, «di incrementare la produzione, ma con un milione e mezzo di produttori in meno», a causa della dimensione delle perdite umane subite dai francesi nel conflitto: sarebbe stato dunque necessario avviare rapidamente «una straordinaria metodizzazione del lavoro» e «l'organizzazione di servizi collettivi corporativi». Nei suoi testi, i nomi dei teorici dell'organizzazione scientifica del lavoro, Taylor e Fayol, venivano accostati a quelli di La Tour du Pin, Sorel e Saint-Simon. ³⁹⁹

La formula «nuova economia» alludeva senz'altro a Walther Rathenau. Nel 1919 Valois aveva già proposto la costituzione di un Conseil

National Économique, l'istituto che sarebbe stato realizzato a metà degli anni venti dal governo Herriot, con il consenso di Marcel Déat; poi, dopo avere varato la Confédération de l'Intelligence et de la Production Française, trasformatasi nel 1923 in Union des Corporations de France, egli aveva definito il fascismo come l'unica opzione politica che consentisse la costruzione dello Stato tecnico e il corporativismo tecnocratico come un sistema sociale di «reciproche obbligazioni» che si fondava sul «sindacalismo organizzato corporativamente». Gli imprenditori «avrebbero incessantemente operato per un miglior rendimento», mentre gli operai «avrebbero cooperato con gli imprenditori per perfezionare incessantemente l'attrezzatura e i metodi di lavoro». E usando la vecchia retorica saintsimoniana, Valois aveva concluso: «il fascismo vuole offrire al paese una classe dirigente economica composta da banchieri, industriali, commercianti, tecnici, operai e contadini, che rinnoverà l'economia [...] e darà alla Francia e all'Europa linee aeree, nuove strade e autostrade».400

Solo due anni dopo, Valois abbandonava già il fascismo. Non però la strategia dello Stato tecnico; nell'*Homme contre l'argent*, ad esempio, egli rivendicò la continuità del proprio progetto di socialismo tecnocratico con l'esordio politico giovanile nell'Action française.401 Profetizzò così l'avvento di una nuova età industriale. Dopo il tracollo della società di Antico Regime,

per la prima volta lo spirito di invenzione era entrato nel governo politico e, in tutti gli Stati, le nuove classi giunsero alla direzione degli affari e dell'economia del paese: classi che non erano né militari, né giuridiche, né teocratiche; classi che erano in parte di tecnici e i cui membri erano in grado di prendere essi stessi in mano non solo le funzioni di organizzazione del lavoro, ma anche le funzioni generali di comando.402

Dunque il messaggio sociale e le polemiche di Saint-Simon contro i sistemi teocratico-militari erano ancora attuali e l'epoca organica della società industriale profetizzata dai saintsimoniani, del nuovo Stato tecnico, «grande ufficio tecnico, dove saranno elaborati dai tecnici i piani di valorizzazione razionale delle intelligenze e delle ricchezze naturali», era ancora all'ordine del giorno.

La pianificazione di tutte le attività sarebbe stata attuata esattamente secondo lo schema saintsimoniano.

Un tempo le funzioni di direzione erano unite alla proprietà. Oggi esse si dissociano [...] e la proprietà si trasforma. È ciò che accade nelle grandi economie, nelle quali la moltiplicazione delle società anonime estende tale dissociazione a una parte sempre crescente della produzione. Qui i direttori e i tecnici delle aziende non sono necessariamente i proprietari delle azioni: si viene, cioè, a creare un regime in cui i proprietari delle azioni (dunque delle aziende) sono privi di diritti tecnici sulla proprietà, la quale vive fuori del loro controllo, cresce e muore senza di loro, mentre i consigli di amministrazione [...] utilizzano i

risultati tecnici per le combinazioni finanziarie e fanno operazioni finanziarie.

La contrapposizione fondamentale diviene quindi quella tra i titolari di azioni e di titoli e «la classe dei tecnici che assicurano la direzione delle aziende [...], cioè la grande classe organizzatrice del mondo di domani [...] formata da elementi borghesi e proletari».403

Ridefinendo in tali termini il conflitto sociale, al modello americano e a quello sovietico Valois contrapponeva lo «Stato tecnico» europeo, che sarebbe stato governato da un'assemblea sindacale di tecnocrati, delegati alla pianificazione e all'organizzazione nazionale della produzione e del commercio, nonché da un'assemblea dei produttori, organizzata su basi corporative.

Si è potuto credere, tra il 1922 e il 1926, che lo Stato fascista potesse essere la forma europea di una strategia per lo Stato tecnico: fondato da un uomo formatosi nel socialismo e, soprattutto, nel pensiero di Marx e Sorel, si è potuto credere che esso avrebbe proceduto all'integrazione del sindacalismo nello Stato, per realizzare così l'organizzazione razionale della produzione. Questa speranza dev'essere però abbandonata, perché lo Stato fascista ha liquidato il sindacalismo operaio per un corporativismo dominato dalle organizzazioni padronali. 404

Il fascismo aveva tradito il progetto tecnocratico, sindacalista e corporativo, per schierarsi dalla parte delle imprese e dei capitalisti.

Jean-Pierre Maxence, Robert Brasillach e Thierry Maulnier erano stati anch'essi allievi di Maurras ma non seguirono Valois nell'evoluzione antifascista. Essi rimasero antidemocratici e antisemiti: «Noi percepiamo nettamente la debolezza di un mondo senza mistica, di un mondo dove, per mistica, i socialisti e i liberali hanno solo il profitto e il rendimento. Ford echeggia Stalin, e l'esempio americano viene ripreso da quello sovietico, producendo, rafforzando e moltiplicando una concentrazione di materialismo che conduce alla barbarie, e con la quale invece bisogna rompere».405 Altri scrittori antisemiti, tra cui Robert Brasillach, Maurice Bardèche e Maurice Blanchot, aderirono a Jeune Droite, mentre Maxence e Maulnier dettero alle stampe la «Revue française», alla quale collaborarono anche gli appartenenti a un altro movimento neosaintsimoniano, Ordre Nouveau: Robert Aron, Arnaud Dandieu, Daniel Rops, René Dupuis, Jean Jardin, Alexandre Marc.

La crisi materiale rivela anche qual è stata la sua vera causa: innanzitutto una crisi morale e un errore nella concezione dell'uomo! È infatti l'ordine del mondo – un ordine spirituale – che è in gioco, ma ciò che soprattutto minaccia l'Europa è il disprezzo che essa manifesta nei confronti delle potenze dell'anima. L'Europa troverà invece la salvezza solo in uno sforzo collettivo, che converga a salvaguardare lo spirito dell'uomo e la tradizione culturale.

Louis de Bonald si sarebbe compiaciuto davvero di scoprire di avere, ancora dopo un secolo e mezzo, seguaci fedeli e intransigenti.

Antidemocratici, noi denunciavamo l'assurdità di un regime fondato sul numero, la cui natura esclude ogni libertà di spirito e ogni scelta di opinione [...]. Anticapitalisti, noi constatiamo l'immensa miseria dell'uomo moderno e il fallimento del capitalismo. Spiritualisti, vediamo nell'universalità della crisi presente il segno della necessità di un rimedio essenziale: restituire all'uomo il suo vero e autentico destino, che è solo spirituale.⁴⁰⁷

Ennesima rivista della giovane destra spiritualistica, antidemocratica e anticapitalista, «XX^e siècle» non esitò però a far proprio l'orientamento tecnocratico e neocorporativo dei giovani neosaintsimoniani di Ordre Nouveau: fondata nel 1933 per iniziativa di Alexandre Marc-Lipiansky (un ebreo russo convertito al cattolicesimo e collaboratore di «Esprit»), essa fu diretta infatti da Arnaud Dandieu e Robert Aron, che due anni prima avevano pubblicato due pamphlet che erano stati clamorosamente celebrati come gli incunaboli della nuova ideologia: *Décadence de la nation française* e *Le cancer américain*.⁴⁰⁸ E fu in rappresentanza di Ordre Nouveau che, nel 1935, Robert Aron, Chemilly e Dupuis parteciparono al convegno italo-francese sul corporativismo, promosso nel 1935 dall'Istituto Fascista di Cultura di Roma, al quale erano presenti numerosi altri corporativisti francesi: André Ulmann, Louis-Émile Galey ed Emmanuel Mounier, per la rivista «Esprit»; Georges Roditi e Paul Marion, per «L'Homme Nouveau», la rivista dei neosocialisti; Pierre Frédéric, per la rivista «Europe Nouvelle»; Jean de Fabrègues, per la «Revue du xx^e siècle»; Pierre Gimon per l'organizzazione Les Jeunesses Patriotes; Georges Viance per la Fédération Nationale Catholique e Jean Lamaire per il Centre Polytechnique d'Informations Économiques. La qualità politica dei politici italiani - Bottai, Rossoni, Razza, Spirito, D'Andrea, Fanelli - testimonia l'importanza che anche le gerarchie fasciste italiane attribuirono a quel colloquio.⁴⁰⁹

Pochi mesi prima, dalla sua cella, Antonio Gramsci aveva notato che la «voga tecnocratica, ispirata al cosiddetto americanismo» sembrava dimostrare che, in Europa, stavano realmente avvenendo alcune trasformazioni profonde, per effetto delle politiche corporativistiche, della creazione di nuove istituzioni di intervento tecnico nell'economia e della razionalizzazione taylorista; ma che in Italia, tuttavia, «l'indirizzo corporativo non [aveva] avuto origine dalle esigenze di un rivolgimento delle condizioni tecniche dell'industria e neanche da quelle di una nuova politica economica, ma piuttosto dalle esigenze di una polizia economica, esigenze aggravate dalla crisi del 1929, e ancora in corso». ⁴¹⁰ Il corporativismo italiano non aveva cioè la dignità di una nuova politica economica, ma si limitava ad essere una scelta antioperaia. Charles Maier ha dimostrato che l'americanismo «tecnocratico-corporativo» e la sua ricezione in Europa «non coincidevano affatto con il tradizionale schieramento lungo l'asse sinistra-destra», ma attraversarono differenti schieramenti politici e gruppi caratterizzati da un forte sincretismo culturale, tra propensioni tecnocratiche,

modernismo e corporativismo conservatore:⁴¹¹ fra tali gruppi possono essere inclusi i corporativisti come Ugo Spirito, gli ingegneri sociali riuniti al congresso di Amsterdam organizzato nel 1931 dal World Social Economic Planning, Henri de Man, Marcel Déat, Georges Valois e i rivoluzionari conservatori tedeschi.

Lo scrittore conservatore radicale Moeller van den Bruck affermò che la tecnica moderna non poteva perdere il rapporto con la tradizione, e che il «socialismo tedesco» doveva allacciarsi alla tradizione corporativa, al «socialismo della Chiesa ultramontana» e al «socialismo di Stato prussiano», cioè a quel socialismo che, secondo Spengler, si identificava sia nell'«impresa privata dotata della passione germanica per il potere» che «nell'espansione della potenza e della ricchezza tedesche».⁴¹² Come scrisse Hans Freyer, il socialismo doveva essere una «razionalità tecnica e produttiva» al servizio della potenza militare e dell'esigenza di «liberare il campo di forze dalle interferenze eterogenee della società industriale».⁴¹³ Gli ultimi moderni dovevano presentarsi sul campo di battaglia come «antiliberali» in politica e «bolscevichi» in economia. ⁴¹⁴

Non mi sono noti scritti antisemiti di Georges Valois, ma l'approdo di Marcel Déat alla politica della persecuzione fu esplicito. Déat volle costituire un partito, il Rassemblement National Populaire, per organizzare una base di massa e «totalitaria» al regime di Vichy, pur criticando l'État National sino al 1943 per la sua debolezza istituzionale e per le propensioni tradizionalistiche; quel suo programma annunciava imperiosamente «la difesa della comunità etnica francese contro gli elementi razziali inassimilabili o deleteri, attraverso misure di protezione fisiologica, economica e politica». La stessa rottura con il suo camerata ed ex compagno socialista, Charles Spinasse, fu provocata dalla resistenza di quest'ultimo ad affrontare il problema di un'autentica politica totalitaria e delle sue implicazioni persecutorie verso gli ebrei.

La base del suo antisemitismo non fu quindi razziale o religiosa, ma totalmente sociale, sebbene ancora nel 1937 Déat avesse levato la voce, assieme ad altre personalità politiche e religiose parigine, contro i provvedimenti antiebraici presi in Germania. Dopo di che, egli dichiarò di imputare agli ebrei «una solidarietà internazionale» e dunque di far parte di un complotto che, tra l'altro, aveva condotto la Francia alla sconfitta: di questo complotto Léon Blum era sicuramente uno dei principali organizzatori. La politica antisemita di Vichy non avrebbe dovuto perseguire quindi criteri razziali, ma economici, e proteggere il lavoro «francese» al fine di assicurare «la difesa della nazione» dal complotto giudaico-bolscevico.⁴¹⁵

Alla conclusione del proprio tragitto, Déat era chiaramente pervenuto a condividere il cosiddetto «paradigma Drumont»: ulteriore ed evidentissima riprova che l'autore della *France juive* era tornato a incarnare l'emblema della propaganda antiebraica. Nel 1930 Henry Coston aveva riportato in vita il giornale fondato nel lontano 1892, «La Libre Parole»; nel 1931 Georges Bernanos aveva dedicato a Drumont *La grande peur des bien-pensants*; nel 1935 Jean Drault lo aveva accostato a Hitler e, nel 1938, Maurras e Daudet – per la stessa ragione – lo avevano innalzato a profeta della conquista ebraica del mondo, sia per mano della finanza che della conquista bolscevica.⁴¹⁶

3.

Il cuore di tenebra della civiltà italiana Il tragitto di Paolo Orano

1. Superstizione della scienza e sovversione

Nel 1892 l'organizzatore delle prime formazioni squadristiche antiebraiche francesi, il marchese de Morès, aveva annunciato che «la prossima rivoluzione sarebbe stata sociale» e che sarebbe stata combattuta contro gli ebrei;⁴¹⁷ qualche anno dopo, uno dei fondatori dell'Action française, Henri Vaugeois, aveva aggiunto: «le due passioni che si affacciano nel paese, quella plebiscitaria e quella antisemita, costituiscono certamente le sole forze rivoluzionarie che il nazionalismo possa opporre al parlamentarismo che ci consegna allo straniero».⁴¹⁸ La democrazia era ormai definitivamente degradata a strumento del complotto ordito dagli stranieri, gli ebrei. L'approdo di questo percorso fu – si è visto – un primo pasticciato abbozzo di sintesi socialista-nazionalista, tentato dai discepoli di Sorel e di Maurras in nome di Proudhon, con l'esperienza della fondazione, a ridosso della Grande Guerra, del circolo nazional-sindacalista a lui intitolato, che riscosse credito in certi ambienti europei e soprattutto in Italia, presso i sindacalisti rivoluzionari fuoriusciti dal Partito socialista nel 1908 e pervenuti a posizioni nazionalrivoluzionarie già all'epoca della guerra di Libia.⁴¹⁹

Le implicazioni della vicenda sindacalista per la formazione dell'antisemitismo italiano prefascista non è mai stata indagata in modo esauriente ed è per tale ragione che, attraverso la biografia e l'opera di Paolo Orano, suggerisco una lettura della parabola dell'anticapitalismo antiebraico e del suo approdo al fascismo e al mito politico della «civiltà italiana», fondata su «latinità» e «cristianità».

Nel suo saggio su *I Protocolli dei savi di Sion*, De Michelis osserva che, quando apparvero, essi «non ebbero eco fuori della Russia, tampoco in Italia», mentre in quegli stessi anni si andava formando il codice di un antisemitismo tipologicamente assimilabile al messaggio dei *Protocolli*: «Alcune idee veicolate dai *Protocolli* avevano dunque corso anche nell'Italia umbertina e della *belle époque*, sia in campo cattolico ("Il Mulo"), che in quello nazionalista ("La Lupa")».⁴²⁰ Per quest'ultimo caso, De Michelis allude a un contatto di Orano con esuli russi,⁴²¹ dunque a un'ipotetica conoscenza indiretta dei *Protocolli*, a mio avviso però non necessaria per spiegare la fonte dell'antisemitismo del dirigente sindacalista, prossimo al trapasso tra i nazionalisti. La sua dimestichezza con la cultura sindacalista e nazionalista d'oltralpe, dunque con la preistoria francese dei *Protocolli*, basterebbe a chiarire l'origine del suo orientamento.

A Orano toccò aprire la campagna antiebraica in Italia, che preparò il

varo delle leggi razziali. *Gli ebrei in Italia* venne infatti pubblicato presso la Casa Editrice Pinciana di Roma nel maggio 1937 e ristampato, sull'onda del successo della prima edizione, già in dicembre.⁴²²

Il pamphlet ebbe un'eco immediata e larghissima. Venne recensito dalle testate più prestigiose della stampa nazionale, dal «Corriere della Sera» alla «Tribuna», poi - una volta consacrato ufficialmente dall'approvazione del «Popolo d'Italia» - rilanciato da innumerevoli giornali locali e dai fogli delle organizzazioni del regime;⁴²³ più di uno storico (fra cui Renzo De Felice, Antonio Spinosa e Meir Michaelis) ha ipotizzato che il testo sia stato commissionato da Mussolini in persona, ma una nota del diario di Giorgio Pini sembrerebbe smentire questa interpretazione. Da qualunque fonte sia venuto l'impulso della pubblicazione, il pamphlet di Orano svolse egregiamente la funzione di ultimo *ballon d'essai*.⁴²⁴

Per sondare la reattività dei giornalisti, dei dirigenti e dei militanti all'eventuale lancio di una campagna antiebraica, Paolo Orano era l'uomo perfetto. Come notò Gramsci in una pagina dei *Quaderni*, scritta nel 1932, occorre sempre tener «conto che Paolo Orano [...] spesso ha parlato alla Camera in senso "ufficioso"» per conto del regime. ⁴²⁵ E tuttavia si continua da più parti a considerare l'operazione svolta da Orano nel 1937 in una certa misura inadeguata, perché la sua impostazione della «questione ebraica» sarebbe stata inadatta e improduttiva ai fini del censimento, della decretazione e della persecuzione: ⁴²⁶ la sua visione, infatti, sarebbe stata rapidamente superata da quella ispirata al razzismo biologico, assai più funzionale per determinare chi fosse e potesse essere classificato come ebreo, dunque segregato, discriminato, perseguitato.

Il 14 luglio 1938, apparve infatti sul «Giornale d'Italia» il noto manifesto degli scienziati italiani: *Il fascismo e i problemi della razza*, e il paradigma dominante, ma non unico, della propaganda antiebraica divenne, da quel momento, l'antisemitismo razziale formulato da Guido Landra, Sergio Sergi e dagli altri sulla base di un impianto biologico, antropologico e demografico di eredità gobinista; fu tale paradigma che plasmò prevalentemente il linguaggio politico e l'azione delle istituzioni, a partire dalla Direzione Generale Demografia e Razza. Anche gli autori di orientamento nazionalista e cattolico si adeguarono.

Mussolini, però, forse «con faciloneria e leggerezza» - come scrive Renzo De Felice⁴²⁷ -, forse per calcolo, lasciò che a questo si sovrapponevano altri linguaggi: quello dell'«eugenismo» di Nicola Pende, ma anche la tassonomia spiritualistica di Julius Evola e le pubblicazioni di orientamento nazionalistico e tradizionalista promosse dall'Istituto Nazionale Fascista di Cultura, come gli scritti dell'antichista Pietro De Francisci e di Giacomo Acerbo: questi ultimi - in particolare - apparvero subito più congruenti con la tradizione antiggiudaica cristiana e più accettabili negli ambienti ecclesiastici e cattolici. Da una parte, il paradigma biologico fu certamente funzionale al varo della legislazione persecutoria, dall'altra esso apparve meno coerente con le tradizioni culturali nazionali più consolidate. Fu Giacomo Acerbo a emergere come punto di riferimento delle componenti antiebraiche non connotate dal razzismo biologico. ⁴²⁸

Ne risultò un quadro confuso e incerto, sia sul piano del linguaggio politico che su quello delle norme, e in tale contesto di incertezze riacquistarono spazio e credito anche fogli antisemiti di più consolidata tradizione, come «Il Tevere» di Interlandi o «Vita Italiana» di Preziosi; e l'alleanza Preziosi-Farinacci - come ha osservato Arnaldo Momigliano in

una lettera scritta nel dopoguerra a Federico Chabod - divenne uno dei veicoli della «tentata e progressiva nazificazione dell'ideologia fascista».429 Una *nouvelle vague* antisemita, che si pretendeva antiborghese e rivoluzionaria, sembrò allora entrare in linea di collisione con la posizione di Orano e anzi fornì il destro ad alcuni gruppi di studenti universitari oltranzisti e conseguentemente razzisti di accusare quell'autentico pioniere dell'antisemitismo nazionale di manifestare indulgenza e «pietismo verso alcuni docenti ebrei» espulsi dall'università, e addirittura di contestarne il discorso di inaugurazione dell'anno accademico all'Ateneo di Perugia, di cui Orano era rettore. 430

In tale contesto non stupisce affatto che la babele dell'antisemitismo ideologico fascista potesse apparire, agli occhi di Guido Ludovico Luzzatto - un dirigente socialista ebreo fuggito a Parigi - come il tipico «carnevale italiano»: emigrato per evitare l'arresto, Luzzatto tracciò nel giugno del 1939 un primo bilancio della politica persecutoria dopo la promulgazione delle leggi razziali, e la bollò come «la farsa, la tragedia e l'operetta» di un «regime preistorico quanto bizzarro, accomodante quanto brutale».431

Contrariamente all'opinione di molti studiosi, quel libro di Orano è a mio avviso un testo assolutamente importante, che dev'essere considerato il documento dell'avvenuta e consolidata stratificazione nella propaganda di regime dei diversi linguaggi antiebraici italiani o di quello che - utilizzando il titolo di un saggio dell'epoca, scritto da Giocchino Volpe, e adattandolo al tema - potremmo definire «il vario antisemitismo italiano».

Ma il testo di Orano può essere considerato anche l'approdo di un percorso politico e intellettuale estremamente illuminante per la stessa parabola culturale di Mussolini, dunque anche dei suoi atteggiamenti verso la cosiddetta «questione ebraica»;432 e in tale percorso, l'eredità dell'anticapitalismo antiebraico, anzi di un autentico socialismo antisemita svolse una funzione di primaria importanza. Il testo perciò dev'essere valutato da un'angolazione completamente diversa da quella prevalente oggi negli studi, nei quali esso viene considerato solo in base alla sua eventuale disfunzionalità rispetto alla legislazione antiebraica.

Prendo le mosse da un giudizio di Delio Cantimori. Nella prefazione alla *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* (1961) scritta da Renzo De Felice, si legge che «i pregiudizi comuni alla generazione di Mussolini e delle altre di poco precedenti» rispecchiavano in larga parte gli stereotipi «della cultura italiana». Cantimori ricordava naturalmente il caso Coppola nel contesto del nazionalismo dell'inizio del xx secolo e citava la presenza dei motivi della tradizione antigidaica cattolica nella stampa confessionale e nelle posizioni della gerarchia ecclesiastica; accennava infine alle posizioni polemiche di alcuni conservatori liberali, ma si concentrava soprattutto sulle manifestazioni di odio provenienti da ambienti «repubblicani, socialisti, rivoluzionari e di orientamento nihilistico», che erano «maturate nelle campagne contro la massoneria, il democraticismo e certi ambienti ebraici». 433

Un'indagine su testi provenienti dagli ambienti dell'anticapitalismo antiebraico italiano di stampo sindacalista, repubblicano e socialista, può dunque servire a comprendere attraverso quali meccanismi ideologici e quali soluzioni retoriche essi abbiano contribuito alla formazione della piattaforma dell'antisemitismo fascista; e, da tale prospettiva, anche l'ultima opera di Orano, *Gli ebrei in Italia*, può essere

considerata senz'altro l'esito di una posizione ideologica sviluppata da posizioni originarie di tipo socialista e sindacalista rivoluzionario, e da un tipo di anticapitalismo antiebraico che si era già significativamente trasformato però, ben prima della Grande Guerra e con l'approdo all'apologia della Chiesa cattolica, nella rivendicazione dell'eredità imperiale romana come modello di gerarchia politica della «civiltà italiana». Il paradigma antiebraico del 1937 documenta quindi, paradossalmente, l'approdo di un sindacalista, poi divenuto nazionalista, alle tesi dei tradizionalisti cattolici ostili all'emancipazione ebraica e alla polemica avviata già alla fine del XVIII secolo da Louis de Bonald contro l'usura (e contro il complotto che aveva prodotto la Rivoluzione): la prova delle procedure attraverso le quali l'antico «schema intransigente» venne rinnovato nel quadro di un'ideologia costruita sul mito della civiltà romana e della spiritualità cattolica.

Tale "ritorno" alla tradizione rivela il significato storico ultimo della parabola sindacalista: al pari dei futuristi e degli ex combattenti, i sindacalisti costituirono infatti il nucleo originario del movimento nazionalrivoluzionario fascista del 1919, che, appena due anni dopo, nel 1921, avrebbe dismesso ogni pretesa velleità sovversiva per cedere disciplinatamente alla strategia reazionaria adottata da Mussolini.

Oltre quindici anni dopo, Orano fu innalzato ai vertici della gerarchia e dell'aristocrazia intellettuale del regime (di lì a poco, sarebbe stato nominato anche senatore del Regno):⁴³⁴ un percorso lusinghiero per chi nella giovinezza aveva dovuto vivere del magro salario di insegnante liceale o di giornalista dell'«Avanti!» e di innumerevoli altri fogli socialisti (anche se le sue origini non erano certo plebee: la madre, Maria Berti, era stata una funzionaria ministeriale e uno zio materno, Domenico Berti, aveva coperto il ruolo di docente universitario, era stato eletto deputato per due legislature e aveva ricoperto la carica di ministro dell'Istruzione).

Anche Orano fu avviato agli studi universitari, ma il suo maturo antisemitismo non fu, come invece si è scritto, il portato della sua giovanile formazione nella scuola sociologica positivista. Dopo aver studiato a Napoli con Antonio Labriola, egli era stato infatti allievo di Giuseppe Sergi, il caposcuola, con Luigi Pigorini, dell'Istituto romano di Antropologia fisica. Interessato alla questione della delinquenza sarda, Alfredo Niceforo gli aveva chiesto di accompagnarlo in un viaggio nell'isola, da cui erano scaturiti i suoi due primi scritti: *Psicologia della Sardegna*, pubblicato nel 1896, e *Il rinnovamento della Sardegna*, edito nel 1897; i testi furono anche all'origine della prima tra le innumerevoli zuffe dottrinali e giornalistiche che accompagnarono la sua vita letteraria, con Guglielmo Ferrero, a proposito del dualismo razze latine - razze germaniche, e con Ettore Pais, sulla storia sarda sotto il dominio romano.⁴³⁵

Scuola e formazione antropologica di segno positivista, dunque: ma Giuseppe Bottai, in un penetrante ritratto disegnato nell'ultimo anno di vita di Orano, avrebbe sottolineato piuttosto come «agisse nel suo animo l'elemento francese, rappresentato in famiglia dalla moglie, Camille Mallarmé, discendente del poeta, imparentata con molti uomini politici della Repubblica. Di certo tutta la sua formazione è francese».⁴³⁶

La cultura francese a cui Bottai si riferiva era quella della fine del XIX secolo. La Francia anticipò in forma esemplare una crisi dei valori illuministici e problemi e tendenze che inevitabilmente avrebbero

riguardato anche altri paesi, quella «cultura della crisi» che produsse un autentico rifiuto del parlamentarismo, ma che fu subito pronta anche a decretare l'esaurimento dell'autoritarismo ottocentesco, cioè della risposta classica alla crisi della democrazia, il cesarismo, anche nella sua versione d'oltre Reno, quella bismarckiana. Orano si invaghì comunque di quelle posizioni e, soprattutto, della critica del razionalismo settecentesco e dell'«ingenua» fiducia nella ragione, quale connotazione comune a tutti gli umani e fondamento dei diritti di cittadinanza.⁴³⁷

«L'elemento» francese di cui scrive Giuseppe Bottai fu quindi una specie di antilluminismo frenetico, segnato dalla ricerca di un'alternativa di natura antipolitica alla democrazia. *La démocratie serait-elle césarienne ou libérale?* si era chiesto Piou.⁴³⁸ Piuttosto che azzardare una propria risposta, Orano rimase ossessionato dal pericolo della disarticolazione della società «sotto l'impatto delle folle». Convinti dello strapotere della feudalità finanziaria ebraica e, al tempo stesso, terrorizzati dall'ipotesi che la società di massa impedisse alla «borghesia» di esercitare la sua funzione di classe dirigente,⁴³⁹ i teorici della decadenza e della crisi contemplarono nella società di massa e democratica, nei diritti di cittadinanza, nel suffragio universale e nel parlamentarismo le terribili forze disgreganti della civiltà, contro le quali bisognava attivare tutte le risposte possibili in favore della coesione sociale: riorganizzare i corpi intermedi, esercitare un sapere scientifico capace di comprendere la società, utilizzare la sapienza plurisecolare della Chiesa cattolica. Così il massone Orano incrociò la tradizione antilluministica cattolica.

In Italia le spinte al dialogo tra una scienza dubbiosa, incerta sulle proprie forze, e le forme nuove della spiritualità furono avviate da periodici importanti come la «Nuova Antologia» e da autori come Angelo Mosso, Felice Tocco e Decio Cortesi; ma alcune sollecitazioni erano già venute negli anni precedenti dalle riflessioni avviate da Pasquale Turiello e da Cesare Lombroso.

Le società europee della fine del XIX secolo si scoprivano ormai inadatte a conferire ordine al proprio sviluppo economico e alla propria struttura interna, sempre più complessa; né le istituzioni e gli ordinamenti tradizionali sembravano resistere ai processi impetuosi di trasformazione. La sociologia italiana seguì quindi un orientamento antipragmatico e irrazionalistico, sostituendo al rigore dell'indagine empirica e al rispetto per i dati positivi categorie moralistiche o pseudopsicologiche, quali il concetto di «decadenza» o quelli di «evoluzione regressiva», «crisi della civiltà», «guerra tra le razze», mentre i saggi, gli articoli e i pamphlet dedicati alle patologie sociali, alla delinquenza e ai comportamenti criminali si moltiplicavano, celebrando un nuovo culto del collettivo. ⁴⁴⁰ «Oggi l'individuo scompare - in politica, dinanzi a quell'ente collettivo che è il partito o la nazione, nella scienza, dinanzi a quell'ente collettivo che è la specie».⁴⁴¹

Il «soffio riformatore» alimentato dal mito del progresso - scrisse Giustino Fortunato - era stato cancellato «da una crisi profonda, come non mai a memoria d'uomo, [che] perturba e dissolve sia l'ordinamento sociale sia la scienza che quello rispecchia»;⁴⁴² lo «sfacelo delle vecchie convinzioni», già denunciato da Gaetano Mosca, aprì la via all'amara consapevolezza che i difetti d'origine del nuovo Stato italiano non erano stati affatto eliminati né curati, a partire dall'arretratezza della società meridionale e dalla «barbarie» di quelle popolazioni sottosviluppate che nutriva la proliferazione delle «malvagie associazioni» e dei poteri

criminali.⁴⁴³ A quella meridionale si andavano sommando poi le nuove questioni della seconda rivoluzione industriale, della crescita disordinata delle città, dei conflitti di classe.

L'interesse di Orano per le plebi meridionali, nonché le sue astruse elucubrazioni sulla loro «inferiorità», si alimentarono dunque di questa letteratura e di una cattiva lettura di Lombroso (di cui osò tessere l'elogio in un medaglione del 1914), e soprattutto della lezione di Sergi; ⁴⁴⁴ sbandando però egli sempre tra l'adesione al determinismo biologico e certe aperture al condizionamento psicologico culturale, senza mai decidersi a favore del primato dei «caratteri fisici» o di quello dei costumi e delle lingue.⁴⁴⁵ Sergi, in realtà, aveva optato per il determinismo genetico, che a suo dire avrebbe consentito di spiegare la «degenerazione [delle popolazioni meridionali], cioè il fatto di individui e di loro discendenti, i quali nella lotta per l'esistenza non essendo periti, sopravvivono in condizioni inferiori e sono poco atti a tutti i fenomeni della lotta susseguente».⁴⁴⁶

Orano aderì piattamente a questa prospettiva di Sergi e vide nell'arretratezza biologica e sociale delle classi popolari sarde la causa della manifestazione delle peggiori caratteristiche della razza isolana: «un popolo bandito per quel suo banditaggio d'anima, un popolo barbaricino per quel suo vigore raccolto, per quella sua lentezza di gesto esclusivo, e per quella sua fame d'aceto, d'atroce, di rancido, di nemico»: ⁴⁴⁷ sì che «per cento diverse osservazioni si rileva allo scrutatore demopsicologo la diversità enorme di funzionalità biologiche alte e basse in Sardegna, da quelle di ogni altro paese».⁴⁴⁸ Lo stato patologico dell'organismo sociale non escludeva tuttavia l'utilità di interventi, che Orano prospettava non molto diversi da quelli evocati nella relazione svolta da Pais alla Camera dei Deputati⁴⁴⁹ (e contro la quale aveva pur polemizzato), segnalando così un'incertezza teorica che divenne esplicita proprio nella «parallela discordia» con Guglielmo Ferrero. Contro quest'ultimo, egli infatti difese la natura, l'indole e l'attività erotica della razza latina che nei secoli passati non aveva impedito, anzi aveva consentito «un enorme sviluppo di opera poetica, politica, scientifica o morale» e, per nulla imbarazzato dalle proprie capriole teoriche, pur di difendere l'«italianità» e la «latinità», si acconciò velocemente a imputarne la decadenza alle «tirannie spagnole e tedesche», cioè alla storia e alla mancanza di indipendenza politica, negando in tale occasione quel primato della biologia che, invece, aveva invocato nel caso della Sardegna.⁴⁵⁰ «Noi siamo quali la nostra storia ci ha fatto, popolo d'effervescenza vitale massima, che può dare col genio e col lavoro tutto quello che il resto del mondo non sa dare e non sa pensare».⁴⁵¹

Orano oscillò sempre tra due tipi di spiegazione, una in chiave biologica e l'altra in termini di contesti storici e culturali, ma fu sempre abilissimo a mascherare la propria confusione dietro sentenze perentorie. In una pagina dei *Quaderni del carcere* Gramsci annotò che «queste opinioni già diffuse da vecchia data [...] furono consolidate e teorizzate addirittura dai sociologi del positivismo (Niceforo, Ferri, Orano ecc.), assumendo la forza delle "verità scientifiche" in un tempo di superstizione della scienza»;⁴⁵² si trattava però solamente di «vacua sociologia» e di «stoltezze e insulsaggini abbellite di leziosità - continuava Gramsci - che, attraverso Enrico Ferri, avevano a suo tempo infettato anche il Partito socialista»; per tali scrittori «se il Mezzogiorno è arretrato, la colpa non è del sistema capitalistico o di qualsivoglia altra causa storica, ma della natura, che ha fatto i meridionali poltroni,

incapaci, criminali e barbari». Qualche anno prima, in *Alcuni temi della questione meridionale*, Gramsci aveva ammesso che «così il Partito socialista diede il suo crisma a tutta la letteratura “meridionalista” della cricca degli scrittori della cosiddetta scuola positiva, come i Ferri, i Sergi, i Niceforo, gli Orano e i loro seguaci».453

Era stato proprio Enrico Ferri a consentire a Orano di collaborare alla «Rivista di Sociologia» e alla «Tribuna», per poi introdurlo nella redazione romana dell'«Avanti!». Dal 1902, però, Orano aveva aderito alla sinistra sindacalista schierandosi contro il proprio mentore politico, Ferri, e collaborando con Enrico Leone, Giovanni Nava e Michele Bianchi al giornale «Gioventù Socialista», l'organo della Federazione giovanile, posto sotto la tutela di Alceste de Ambris; negli anni successivi, la sua firma si moltiplicò su altri fogli della sinistra sindacalista rivoluzionaria: «Lotta Proletaria», «L'Energia», «Il Divenire Sociale».

Il pregiudizio antiebraico non è però da ritenere il risultato del suo bizzarro composto ideologico tardo positivista. Negli interventi politici contro i dirigenti riformisti o «centristi» come Turati o Ferri, Orano riprodusse motivi e argomentazioni antidemocratici che erano già affiorati nel bilancio critico che egli aveva fatto della propria esperienza nella massoneria italiana, quando aveva messo sotto accusa l'«inoperosità della setta», gli interessi bassamente corporativi del blocco democratico-massone e anche l'«opera degli attivisti israeliti»;454 ma, nelle sue polemiche contro l'immobilismo politico di Turati e la vuota fraseologia di Ferri, egli era stato in grado di opporre un'altrettanto vuota mitologia dello sciopero generale (senza che i caratteri teorici della sua proposta collimassero perfettamente con quelli del sindacalismo di azione diretta francese, che della *grève générale* aveva fatto il perno della propria strategia antipolitica, autonomistica e decisamente rivoluzionaria).455

Il sindacalismo francese combatté l'integrazione del movimento operaio nella Repubblica, recuperando la teoria proudhoniana della scissione del proletariato dalle regole e dalle istituzioni della società, e quindi scontrandosi frontalmente con la politica e, più concretamente, con il partito politico del proletariato.456 In Italia, invece, il dialogo tra Giolitti e alcuni settori del movimento operaio non soffocò mai completamente la capacità conflittuale del PSI, talvolta favorita, talvolta frenata dall'instabilità politica di ampie fasce della popolazione e delle classi subalterne, e la stessa struttura del partito e delle organizzazioni socialiste italiane fu assai più composita ed elastica, dunque favorevole all'alternanza tra dirigenze politiche diverse. Il movimento operaio italiano risultò assai più articolato socialmente e differenziato geograficamente rispetto al laboratorio sindacalista francese, e il pluralismo associativo delle federazioni di mestiere, delle leghe e delle camere del lavoro italiane offrì sempre uno spazio politico anche all'interno del Partito socialista.

Così il PSI divenne un potente agente di socializzazione politica delle classi subalterne.457 Sino all'espulsione, i sindacalisti tentarono di rappresentare un'alternativa strategica effettiva e lottarono per la conquista della guida del partito458 (in Italia «molti connotati su cui il sindacalismo francese aveva costruito la propria identità appartennero semmai alla parte avversa», quella riformista di Turati, come ad esempio il federalismo organizzativo e la propensione all'autonomia delle organizzazioni territoriali).

L'ascesa dei sindacalisti fu favorita piuttosto dall'incepparsi del

meccanismo economico virtuoso nei primi mesi dell'esperimento giolittiano. Seguirono le sconfitte operaie del 1902-03: prendendo atto di questa crisi, nel 1904, Arturo Labriola aderì alla Lega antiprotezionista fondata da Luigi Einaudi, Giretti e De Viti De Marco, e teorizzò la necessità di una convergenza con gli economisti ortodossi impegnati nella «separazione tra economia e Stato» e nell'arginare quell'"interventismo" dello Stato nella sfera sociale che era la forza della politica giolittiana. Emersa prima nel socialismo napoletano e radicata nel Mezzogiorno, la componente sindacalista di Labriola conquistò successivamente il controllo del movimento socialista e della Camera del Lavoro milanese, il centro industriale torinese, le zone bracciantili di Mantova e Ferrara, il giornale «L'Avanguardia Socialista».

Ma la ripresa dell'esperimento giolittiano pose le basi dell'emarginazione definitiva dei sindacalisti, alla quale essi reagirono creando nuove camere del lavoro, da Milano a Piombino, e cercando di penetrare negli organismi dirigenti della nuova Confederazione Generale del Lavoro. La sconfitta della loro strategia fu definitivamente sanzionata soprattutto nelle campagne padane, ove essi furono scavalcati dall'iniziativa dei proprietari e dalle proposte di appoderamento e di compartecipazione avanzate dagli agrari che, alla fine, riuscirono a smorzare la combattività delle leghe dei braccianti e a dividerle dalle altre categorie degli obbligati, dei piccoli proprietari e dei mezzadri,⁴⁵⁹ proprio là dove il sindacalismo bracciantile aveva mirato a organizzare attorno alla Camera del Lavoro vere e proprie comunità territoriali solidali, per contrastare il controllo della contrattazione degli appalti delle opere pubbliche: nella pianura padana, nei centri di Parma, Ferrara e nelle province vicine, il sindacalismo bracciantile conobbe la sconfitta. A conclusione di un ciclo di lotte, nel 1907, il contraccollo politico divenne irrimediabile.

In questo periodo Orano svolse una frenetica attività di conferenziere. Dopo aver manifestato una crescente ostilità verso la tattica cauta nei confronti dei riformisti accusò il proprio compagno Arturo Labriola di essere troppo attento alla dialettica del partito e si accostò quindi alle posizioni antipolitiche di Angelo Olivetti e della rivista «Pagine Libere».⁴⁶⁰ La sua enorme produzione giornalistica non riuscì mai, peraltro, a raggiungere una nota originale e rimase connotata soprattutto dalla polemica ossessiva contro Giolitti, Turati e Ferri, e la loro politica di «integrazione» del movimento operaio nel sistema. Orano viaggiò a lungo nelle aree rurali del Nord, ma operò anche in qualche enclave urbana del Sud, utilizzando sempre molto spregiudicatamente sia gli argomenti della critica neoliberale al marxismo sia la revisione dell'ortodossia proposta da Bernstein e aggiornata da Sorel, allo scopo di vitalizzare la strategia «sovversiva»; quando, infine, dopo il congresso socialista di Ferrara del 1907, i sindacalisti guidati da Arturo Labriola abbandonarono il partito, per organizzarsi in movimento antipolitico autonomo attorno a giornali come «Lotta di classe», «Avanguardia Socialista» e «Demolizione» ecc. Orano li seguì e collaborò a tutti questi organi.⁴⁶¹

La sua torrenziale produzione di scritti sociologici e politici si arricchì allora di interventi in un nuovo campo di indagine, quello religioso. I testi più celebri, come *Cristo e Quirino*, *Critica Nuova*, *Italia Cattolica* e *Il problema del Cristianesimo*, furono infine raccolti nel suo contributo più ampio e più noto al tema: *Cristo e Quirino. Il problema del Cristianesimo*, pubblicato nel 1908, subito dopo l'uscita dal Partito socialista.⁴⁶²

Ora la categoria di «latinità» veniva accoppiata a quella di «cristianità». La nascita della Chiesa cristiana era letta, assieme allo sviluppo del diritto romano, come un processo storico del tutto indipendente dalla storia del giudaismo e in rottura con il messianismo orientale: «il terreno ove la storia si era potuta fare» era stato quello dell'Impero romano, cioè «la prevalenza del mondo che fu già latino, e [che] si fece per mezzo di forza e di resistenza [...]: quella meravigliosa società che fabbricò poi il diritto, lenta e precisa, profonda e sistematica elaborazione della conquista».

Cristo e Quirino fu ripubblicato ininterrottamente sino al 1928 e, in quest'ultima edizione, venne elogiato pubblicamente da Mussolini nel celebre intervento alla Camera dei Fasci svolto in occasione della firma dei Patti Lateranensi, l'anno successivo; ed esso assume per noi un rilievo ancora più cruciale, perché si tratta di un documento imprescindibile per comprendere la genealogia dell'antisemitismo di Orano: la tesi di *Cristo e Quirino* infatti sarebbe stata ripresa e aggiornata ancora nel pamphlet del 1937, *Gli ebrei in Italia*, e costituisce perciò un anello decisivo per collegare la fase sindacalista a quella dell'antisemitismo di regime.

Con piglio spregiudicato, Orano dichiarò di avere abbandonato «gli strumenti logori della filologia e della storia», prendendo le distanze dal «razionalismo di Renan» come dall'«intera scuola storica tedesca del cristianesimo, da David Strauss allo Harnack»; quindi proclamò di voler urgentemente esaudire «un bisogno di conclusione portato dal divenire sociologico»,⁴⁶³ per liquidare la vecchia tesi storicistica di un cristianesimo come espressione «della terra di Palestina» e «delle idee e dei sentimenti di un rabbi lontano, [che era stato] dannato alla forca, come anarchico, dallo Stato latino».⁴⁶⁴ La sua conclusione era netta: il cristianesimo fu il risultato dell'incontro tra «culto cattolico, diritto romano e costruzione gerarchica». Formulata da un sindacalista rivoluzionario, si trattava senz'altro di una tesi originale.

La religiosità ebraico-cristiana era sempre stata una forma della spiritualità orientale, «chiusa in un orizzonte personale», mentre l'Occidente, invece, aveva saputo trasformare il verbo evangelico in un messaggio essenzialmente rivolto ai «gentili», con Paolo di Tarso, e fare del cristianesimo la religione di tutte le genti, cioè la religione di Stato dell'Impero romano. «L'Europa accetta il cristianesimo, ma non si conforma ad esso. L'Occidente cioè fa e fattura quel cristianesimo riuscito che poi è la Chiesa, il cattolicesimo e il papa», per elevare il diritto romano a modello di società «severa, rigida, fondata sulla forza e sulla gerarchia». La sintesi di latinità e cristianità era perciò necessariamente destinata ad approdare alla forma politica dell'Impero, allo «stadio monarchico-cesaristico» che aveva espresso «tendenze e bisogni delle masse» dell'epoca storica più matura del mondo antico.⁴⁶⁵

L'Impero romano era crollato, ma solamente perché la fusione di cattolicesimo e cesarismo non era stata perfetta. Dopo molti secoli, però, la cristianità era nuovamente riuscita a offrire all'Europa, nel corso del Medioevo, un nuovo modello teologico e politico di tipo «castale, politico e giuridico»: la cristianità medievale rappresentava l'identità autentica dell'Europa e un modello politico niente affatto esaurito, anzi quanto mai vitale e più che mai utile contro le fragili istituzioni rappresentative democratiche, quel modello - riteneva Orano - che si era rinnovato nelle «correnti reali, positive e sociali» e nello «spirito di massa» della «comunità sindacale e nazionale».⁴⁶⁶ Il passo documenta esaurientemente come il linguaggio sindacalista di Orano,

già nel 1908, fosse ormai nettamente contaminato dalle argomentazioni e dai modelli retorici della reazione intransigente all'Illuminismo, all'universalismo politico e al parlamentarismo rielaborata dai nazionalisti, in particolare dai teorici dell'Action française: esso rivela, quindi, l'avvenuto trapasso dalla cultura tardo positivista e dal socialismo sindacalista al nazionalismo sociale, comunitario e gerarchico, modellato sull'ideologia della latinità.

2. *L'anticapitalismo antiebraico e gli scritti della «Lupa»*

L'adesione a un programma sindacal-nazionalista divenne esplicita con la dichiarazione favorevole all'intervento militare contro l'Impero ottomano, nel 1911. Dopo la guerra del 1915, Orano avrebbe aderito all'Unione Italiana del Lavoro e nel 1919 sarebbe stato eletto alla Camera dei Deputati, come rappresentante del Partito sardo dei combattenti. L'anno successivo, avrebbe salutato con entusiasmo l'impresa di Fiume e la costituzione sindacalista elaborata da D'Annunzio e De Ambris, la Carta del Quarnaro.⁴⁶⁷

L'espressione più originale del suo pensiero furono gli scritti pubblicati sul settimanale sindacalista «La Lupa», da lui fondato nell'ottobre 1910,⁴⁶⁸ ma questi stessi testi costituiscono anche i documenti più esaurienti del suo deciso orientamento antiebraico, del suo antisemitismo economico, dello sviluppo violento della coerente polemica contro i riformisti e il blocco statalistico tra il capitalismo «giolittiano» e il movimento socialista turatiano, incarnato dal presidente del Consiglio, «l'ebreo» Luigi Luzzatti.

Punto di riferimento degli interessi bancari e industriali aggregati attorno a Giovanni Giolitti attraverso la rete delle connessioni massoniche, l'«ebreo Luzzatti» avrebbe favorito i collegamenti tra «il capitalismo massonico-democratico» e le cooperative socialiste, e avrebbe così corrotto, grazie al dirigente socialista, anch'egli ebreo, Claudio Treves, i vertici del movimento sindacale: massoneria, democrazia liberale e socialismo riformista risultavano coerentemente un'alleanza corporativa di interessi dominata dagli ebrei, che avevano ridotto il Partito socialista a un «partito borghese, ai margini della politica» e succube dell'«attività della banca che si chiama cooperativismo», grazie ad «aiuti, provvedimenti e provvidenze del liberalismo antichiesastico e talmudico». Luzzatti, Treves e il sindaco di Roma, «l'ebreo Ernesto Nathan», vennero così ripetutamente attaccati e accusati di costituire il vertice di «una specie di imperialismo israelitico».⁴⁶⁹

Il significato della polemica è del tutto evidente. L'antisemitismo non fu l'effetto della scelta nazionalista di Orano, ma fu semmai quello a sollecitare e produrre la ricerca dell'alleanza con i nazionalisti, ritenuta necessaria proprio per riaprire le strade della rivoluzione anticapitalistica nelle nuove condizioni della guerra tra le nazioni. Così la strategia del biennio 1910-11 preparò la svolta del maggio 1915. Un'analisi impietosa dei fatti proverebbe come «l'Italia politica, al pari di quella amministrativa, sia una cosa in via di essere completamente conquistata da una lenta, ravvolgente opera ebraica [...]. Parliamo dell'ebraismo latino, quello che pienamente è venuto infettando, attraverso ostacoli minuti e clandestini, una rete fitta di logge massoniche, di sezioni del libero pensiero, di blocchi popolari».⁴⁷⁰

Dopo aver tessuto l'elogio della «Francia antisemita» e della «lega

fatta in Francia dai soreliani coi neo monarchisti», Orano indicava al socialismo una strategia alternativa: «bisogna abbandonare il vecchio, equivoco, incoercibile concetto di democrazia, [...] che ha amalgamato e confuso ordini, istinti e valori» e combattere tutti i riformisti: i liberali e i radicali in Gran Bretagna, i repubblicani «opportunisti» in Francia, il blocco demoliberale giolittiano in Italia, governato dalla massoneria e «nel quale è preponderante l'elemento ebraico», che ha corrotto anche il movimento socialista.⁴⁷¹ Se gli ebrei guidavano il blocco democratico-liberale-riformista, cementato dall'ideologia anticlericale, non vi era allora altra soluzione che opporre ad esso il blocco dei cattolici, dei nazionalisti e dei sindacalisti, per spazzare via Luzzatti e Giolitti, ridare fiato al socialismo rivoluzionario produttivistico e antiplutocratico, sradicare gli ebrei dal potere.

Per nulla imbarazzato dalla propria adesione giovanile alla massoneria, Orano concludeva:

E bisogna essere ingiusti, non sereni e settari per non riconoscere che l'ebraico è, nella Massoneria, elemento preponderante, come quello che, portato istintivamente ad avversare, ad annientare non la Chiesa politica soltanto, ma la Chiesa come istituzione religiosa [...]. La Massoneria non è solo i simboli ebraici; [essa] ha decisamente e di lunga mano preparato tutto un programma di presa di possesso dell'Italia, dalla quale pensa di eliminare ogni minimo segno e spirito e forma di cattolicesimo. L'anticlericalismo bloccarlo è la bandiera profana e presentemente vittoriosa di questo piano di guerra [...] di Israel - Luigi Luzzatti, Ernesto Nathan e Claudio Treves [...].⁴⁷²

La polemica antiebraica si saldò subito con la battaglia contro la «democrazia giolittiana» e l'impegno anticapitalistico si dispiegò nitidamente nella vocazione bellicistica: «la classe dei produttori vuole arrivare alla propria guerra» per «affermare la propria esistenza» e assumere «dignità di conquistatrice»⁴⁷³ - avrebbe scritto di lì a poco - perché la guerra avrebbe finalmente portato la sconfitta di quei «socialisti che hanno ereditato dal pensiero ebraico [...] il concetto dell'episodismo della guerra e della provvisorietà del conflitto armato»;⁴⁷⁴ la campagna per la guerra avrebbe arrecato il trionfo alle idee del sindacalismo e del socialismo nazionale, come era accaduto in Francia, dove si erano formate le idee del «laborioso atelier antidemocratico parigino» formato dai «Sorel, Péguy, Maurras e Daudet», e nel quale «cattolicesimo, sindacalismo, monarchia, rivoluzione intellettuale erano le aguzze punte lucenti, rivolte tutte «contro la repubblica e il suo nucleo ebraico, comodamente vegetante nello Stato francese». ⁴⁷⁵ Orano riconobbe così, esplicitamente, la propria sintonia con l'antisemitismo sociale d'oltralpe, che per primo aveva con coraggio affermato che «l'Occidente è il terreno ove la storia si è potuta fare e ove tutte le associazioni di fatti e di idee sono state possibili; in fondo l'Oriente non è che un grande effetto smagliante di movimento inutile».⁴⁷⁶ L'Oriente, dunque il giudaismo.

«Ho constatato che la pretesa ebraica e massonica disperde e spegne in Italia i caratteri medesimi dello spirito latino che io, sindacalista, sento, alimento e vigilo in me», scriveva ancora Orano il 13 novembre

Per evitare la deriva di «un'Italia senza destini di rivoluzione economica e politica», il sindacalismo avrebbe dovuto elaborare una nuova strategia, «la politica dell'interesse nazionale» contro «l'Italia di Israele», e assumere la necessità della spesa militare per inserirsi nella competizione economica mondiale – scriveva il suo collaboratore Massimo Fovel – e sostenere la vittoria elettorale di un conservatore cattolico, pur di sconfiggere la «trimurti giudaica» di Luzzatti, Nathan e Treves, nucleo del potere di Giolitti; il sindacalismo avrebbe infine dovuto lottare per «assicura[re] le antitesi, garanti[re] le concorrenze, conserva[re] – moltiplicandole – le ragioni della vita sociale e costringe[re] ad una subordinazione che l'ebraismo e il socialismo chiamano assurda».⁴⁷⁸ Dall'ottobre 1910 all'ottobre 1911, nei pochi mesi di vita della «Lupa», Orano ebbe comunque il tempo di appalesare l'ambizione di rappresentare gli interessi degli «eterodossi di qualsiasi partito politico [...] agguerriti da un'esperienza che *non* ci ha stancati o disillusi, ma che ci sprona a chiedere alla maggioranza [...] una più pronta, più vigile e più risoluta energia».⁴⁷⁹

Ma da cosa potevano essere accomunati, addirittura uniti, coloro che Orano aveva battezzato come «gli eterodossi» non solo del socialismo ma di *tutti* i partiti? Il collante proposto rimaneva l'antiparlamentarismo, sebbene in una veste ormai del tutto rinnovata rispetto alla vecchia tradizione antiparlamentare risalente ai tempi del trasformismo: ora, anzi, vero «movimento» complesso e ben più radicale delle obsolete nostalgie statutarie del conservatorismo tradizionale, perché rafforzato da una più larga base sociale.

La massoneria ottiene la fusione delle così dette forze popolari o democratiche o progressiste o anticlericali. A raggiungere un tale scopo, ella mette in opera un'attività diventata vastissima ed à un segreto infallibile in Italia, amo che pesca a fondo e sempre a sicuro, specie nella organizzazione repubblicana: la lotta alla Chiesa. Formula questa sulla quale non possono non intendersi gli uni e gli altri. Ma gli uni e gli altri, uniti nella formula e per l'opera che li accomuna, trascurano, dimenticano, finiscono per accantonare la loro medesima iniziale ragione d'essere: far la repubblica o proteggere le sorti del proletariato. [...]. E l'ebraico è nella massoneria un elemento preponderante, come quello che, portato istintivamente ad avversare, ad annientare non la Chiesa politica soltanto, ma la Chiesa come istituzione religiosa – colei che falsava il testo evangelico e quello biblico e accomodava al trionfo, che invece spettava ad Israele.⁴⁸⁰

Il rigetto del «metodo giolittiano» di formazione delle maggioranze governative e della mediazione parlamentare, vissuto come una perversione tipica del sistema politico democratico e del principio del suffragio, si era allargato a rifiuto della democrazia moderna, anzi della democrazia del suffragio universale – nel 1913 si sarebbero celebrate le prime elezioni «a democrazia di massa» – la quale avrebbe provocato senz'altro la degenerazione finale del sistema parlamentare e della politica.

Fregiamoci della politica! avrebbe urlato per primo, dalle pagine di «Lacerba» Giovanni Papini,⁴⁸¹ e il ceto degli intellettuali antigiolittiani avrebbe aperto la pista - così - a una rivolta antipolitica che, una volta incrinata le fondamenta dello Stato, dopo il 1919, avrebbe travolto il sistema.

Ma l'ammirazione per la «critica dei costumi, dei modi di vedere, dei punti di vista» e per le «acutissime precorritrici verità» rivelate da Papini, sarebbe stata condivisa anche dai giovani socialisti: da Antonio Gramsci ad esempio, che pure aveva definito Papini un avversario politico. Il che prova, ancora una volta, che negli anni tra 1910 e 1914, la sinistra socialista e la destra antipolitica accettarono talvolta di condividere lo stesso terreno di lotta per la presunta «moralizzazione» del paese contro la democrazia corrotta, cioè la democrazia intesa come schieramento politico, ma anche come sistema costituzionale. La critica della democrazia politica si manifestò così sia nella forma della disistima nei confronti del ceto politico giolittiano sia in quella del rifiuto della stessa idea della rappresentanza politica e parlamentare, e quel rifiuto fu promosso da una manovra a tenaglia di destra e di sinistra inconsapevole dei propri effetti di lunga durata. L'ambiguità del riferimento comune al pensiero di Sorel consentì alla sinistra sindacalista di autodefinirsi rivoluzionaria, mentre i reazionari andavano adottando lo stesso linguaggio dei rivoluzionari; entrambi gli schieramenti apparvero così accomunati dalla negazione intransigente della mediazione politica, delle procedure istituzionali, dei diritti politici di cittadinanza, in nome di un'altra immagine della rappresentanza, tutta sociale, sostanziale e antipolitica, ma innalzata a ideale di «vita nuova e di fede vibrante», contro «le miserie dei piccoli politicanti» e contro il «gioco dei partiti». Con il trionfo del mito della democrazia sostanziale venne garantita la rivincita postuma di Bonald e dei controilluministi.

I sindacalisti «eterodossi» di Orano erano dunque già immersi in un brodo di coltura compiutamente nazionalistico quando si levarono, pronti a protestare contro la diplomazia arrendevole e lesti a reclamare una più ingente spesa per il riarmo,⁴⁸² in nome «di un'idea e della sua negazione, perché l'odio è un amare»:⁴⁸³ dunque in nome della nazione ma anche del sindacato, tutte forme a loro parere omogenee della difesa della nazione e anche della classe operaia nella nazione.⁴⁸⁴ Numi tutelari della «nuova alleanza» venivano sovente invocati - e opportunamente, si deve osservare - D'Annunzio, Carducci e Kipling,⁴⁸⁵ la cui celebrata filosofia della violenza non poteva che essere usata «a martello» contro «borghesi, pacifisti e avari», insomma contro gli ebrei. Così Labriola, ma lo stesso Orano fu ancora più esplicito: «io constato che la presenza ebraica e massonica disperde e spegne in Italia i caratteri medesimi dello spirito latino»;⁴⁸⁶ la massoneria, infatti, ha

di lunga mano preparato tutto un programma di presa di possesso dell'Italia politica dalla quale pensa di eliminare ogni minimo segno e spirito e forma di cattolicesimo. L'anticlericalismo bloccardo è la bandiera profana e presentemente vittoriosa di questo piano di guerra. Bellissima, ammirabile cosa invero, se per bene e presto arrivare alla meta formidabile, questa Italia di Israel, di Luigi Luzzatti, di Ernesto Nathan, di Claudio Treves, non avesse proceduto alla evirazione delle forze antagoniste,

delle fierezze, dei principii, delle volontà. Nello scrivere queste parole che dispiaceranno a molti, io non faccio assolutamente una dichiarazione di antisemitismo. [...] Ma io constato che la pretesa ebraica e massonica disperde e spegne in Italia i caratteri medesimi dello spirito latino, che io, sindacalista sento, alimento, vigilo in me.⁴⁸⁷

Così Orano si scagliava contro una

Italia popolaristica, tutta fusa e confusa in una calcinazione di anticlericalismo [...]. Un'Italia preda della demagogia, del giolittismo, del luzzattismo, un'Italia debole in cui il principio della lotta di classe diventa il versetto dell'omelia, tra il fumo degli incensi ai santi nella bottega, è un'Italia che volge al tramonto e che si dimentica di sé stessa, che non si preoccupa di un avvenire qualsiasi, un'Italia senza destini di rivoluzione economica e politica, un paese di conigli, di cani senza coda, senza orecchie e senza denti, è l'Italia madre delle idee, priva d'un qualsiasi ideale.⁴⁸⁸

Il complotto ebraico utilizza l'arma politica dell'alleanza elettorale democratica, del cosiddetto blocco democratico e anticlericale, e Luzzatti viene indicato e attaccato come l'«effimero antipapa del pontefice».⁴⁸⁹ Anche l'esposizione commerciale internazionale di Roma, tenutasi in occasione del cinquantennio dell'Unità d'Italia, divenne l'occasione per rinnovare la campagna contro Luzzatti e l'amministrazione comunale del sindaco Ernesto Nathan, ritenuto indegno di presiedere la manifestazione che doveva celebrare l'unità dello Stato nazionale, lo spirito romano e il riscatto dell'*Homo latinus*. Su questo, egli aveva già avuto modo di scrivere che

la prevalenza del mondo che fu poi latino, si fa per mezzo di forza e di resistenza. Tutti gli italici hanno una eccezionale capacità a resistere. La stirpe che sa resistere meglio è la stirpe che prevale. E fu la latina quella oscura associazione primitiva di aggressori astuti, nei quali lo spirito di possessività - che nella animalità superiore è già spiccato - assunse un grado acuto; quella meravigliosa piccola società che fabbricò poi il diritto, lenta e precisa, profonda e sistemata elaborazione della conquista e della prevalenza.⁴⁹⁰

Appariva perciò paradossale che al vertice del governo capitolino risiedesse in tale momento solenne un giudeo, eletto in rappresentanza della democrazia anticlericale e della massoneria.

Tra l'ambizione laica e il premeditante silenzio clericale, fisi ambedue alle vezzose baracche dell'Esposizione cinquantenaria di Roma, il Blocco à trovato modo di situarsi pacificamente ancora per l'anno corrente. [...] Un po' la

robusta tempra burocratica, paziente e tirannica di Ernesto Nathan, un po' la presente reale diminuzione di un vigor politico dei clericali romani e la indifferente ed irresponsabile transigenza dei miei concittadini, e il più ardito e più antico sogno della Massoneria italiana in Roma è in via di realizzarsi. La democrazia anticlericale festeggia, avendo dalla sua la monarchia, le diplomazie, tutto il mondo ufficiale, nella città dei poteri dello Stato, l'anniversario sintetico e il blocco dell'anniversario nazionali, tra i quali è compresa la Breccia, il cui significato l'attuale felicemente potente, anzi potentissimo Sindaco risigillava or poco, dicendo parole di cui la Santa Paternità di Pio Decimo à dovuto dolersi, come suole, al cospetto del mondo [...]. Ond'è che la Chiesa cattolica s'avvia a veder davvero ridotta sempre più la propria autorità religiosa con non opporsi, fatalmente o per la debolezza che viene dall'insipienza, a quelle arti politiche le quali, in nome di altri principii e di ben diversi dogmi, riescono ad accentrare folle grandiose di forestieri e di stranieri.⁴⁹¹

L'ebreo e massone Ernesto Nathan veniva bollato come l'artefice della politica «bloccarda» e strumento del complotto mirante al totale dominio economico e al controllo politico del paese.

La massoneria italiana non può non essergli molto riconoscente. Sotto i suoi auspici municipio e provincia sono stati conquistati dalla Loggia, e Roma à dovuto subire la fiera lezione che viene dalla prova di mancare in modo assoluto di cittadini romani che ne amministrino i bilanci. [...] I provinciali ànno conquistato l'urbe e la regge un internazionalista dell'umanitarismo mazziniano, un uomo d'educazione, di carattere, d'accento inglesi, campione e [...] incarnazione dell'ideale massonico [tipico di quella] stirpe medesima da cui deriva, esente dalle tenerezze anche formali ed estetiche a riguardo del significato, del valore storico e psicologico che il cattolicesimo del popolo italiano contiene.⁴⁹²

Ancora nel testo della critica alla rappresentazione del dramma dannunziano *Il martirio di San Sebastiano*, ribatteva ossessivamente che «il cattolicesimo, la Chiesa, i miti eroici del sacrificio, del martirio [...] il divino delle preghiere furono opera dei latini», mentre «la sapienza ebraica è nulla, è vanità, è menzogna».⁴⁹³ Così, nei mesi, sulle pagine della «Lupa» gli scritti antisemiti si andarono moltiplicando, e Paolo Mantica si scatenò contro l'abnorme presenza di ebrei nelle professioni (in particolare tra i medici), mentre Libero Tancredi ricondusse anche il caso di Francisco Ferrer alla cospirazione del «grande oriente massonico composto da finanzieri ebrei».⁴⁹⁴

Un assassinio «rituale» ebraico viene compiuto da secoli nelle Russie senza che l'opinione pubblica europea se ne

commuova, dirò meglio, se ne occupi affatto! Giorgio Sorel ha di recente detto che l'ora di rompere il silenzio dovrebbe essere giunta. E, se non erro, chiedeva a noi italiani di interessarsene un tantino... Sorel ha un torto. Egli non calcola che il «libero pensatore» italiano è tale soltanto se antireligioso in modo, dirò, così specifico, e intendo anticattolico apostolico romano. Da noi è permesso dichiararsi «atei», per essere stimati «evoluti» ed essere ritenuti all'avanguardia del progresso sociale e scientifico, anche se per vie losche ed occulte si è frequentatori, e non sempre disinteressati, delle sinagoghe israelitiche... E v'ha di più. Da noi il quattrino, manipolato spesso con lo strozzinaggio, va diventando in gran parte ebraico; la cosa pubblica, sia pure sotto veste gesuitica, è sovente trattata da ebrei; le università sono infestate, a tutto danno di intelligenze vive e libere, da elementi ebraici... E sarà allora possibile sollevare la nostra coscienza nazionale contro chi - in Russia è oramai dimostrato - sistematicamente prima della pasqua israelitica sacrificava, dissanguando in modo completo e con le atroci torture delle povere vittime giovani, colpevoli soltanto di non essere israeliti. E che ne dicono gl'israeliti intellettuali d'Italia?⁴⁹⁵

Nonostante l'evidente subalternità degli scrittori italiani alla massoneria ebraica, «la logica di Luzzatti [che] è, propriamente, quella demagogica [...], cioè la commovente parola di un palestinese dalle labbra talmudiche»,⁴⁹⁶ non era riuscita ancora ad assicurare completamente il successo del complotto massonico e giudaico, del piano ordito dalla nuova «feudalità finanziaria».

Utilizzando la formula inventata da Bonald e da Toussenel, Orano rivelava in questo testo il proprio debito verso la tradizione francese: «Israele e il socialismo pacifista e impotente [...] ereditano i loro rigori dalla perenne querelle ebraica [...], perché [sono] ideologie israelitiche, cioè contro la guerra, cioè contro la patria, cioè contro la storia». Il socialismo «giudaico» era ormai divenuto un parassita imbelles del capitalismo, perché «gli era nemico, ma in realtà gli viveva dentro [...]». Mancava, in quel proletariato socialista, la dignità dei conquistatori: voler arrivare senza la propria guerra, senza fare propria una grande guerra, è assurdo e ridicolo [...]. Il proletariato italiano bisogna invece che affermi la sua esistenza in questa guerra, che deciderà di ogni autorità e costituirà un diverso gioco di potenze nel mondo».⁴⁹⁷

Solo la guerra avrebbe sconfitto il «disegno giudaico» e il blocco democratico liberale massonico: gli ultimi scritti pubblicati sulla «Lupa» possono essere davvero considerati i campioni esemplari dell'approdo bellicistico non solo della rivolta sindacalista, ma della complessiva reazione antigiolittiana di un'ampia fascia di scrittori, giornalisti e intellettuali avvelenati da una cultura antipolitica, interventista e nazionalista figlia della tradizione antilluministica e dello Sturm und Drang neoromantico prebellico.⁴⁹⁸

Mussolini stesso, del resto, non esitò ad attaccare Treves e Modigliani in quanto ebrei. Nel 1919, avrebbe replicato ancora il proprio attacco sul «Popolo d'Italia», indicando «nel quattrino ebraico» e nella finanza internazionale - proprio come aveva fatto Orano sulla «Lupa» - le cause del cancro della democrazia, del successo bolscevico e della mutilazione

della vittoria italiana al congresso di Versailles. Ancora una volta, però, Orano lo aveva preceduto e, nel marzo del 1918, aveva ripreso la propria campagna antiebraica, pubblicando un articolo violentissimo su *Israele italiana e la guerra*.⁴⁹⁹

3. Un portavoce ufficioso del regime

Più di dieci anni dopo, in occasione del decimo anniversario di quella che nel linguaggio del regime era divenuta la «rivoluzione fascista», colui che Gramsci aveva definito «l'avventuriero che infesta l'Italia con i suoi carnevali d'idee»,⁵⁰⁰ venne consacrato *maître à penser* del regime. Nella *Dottrina del fascismo*, destinato a diventare il testo ufficiale del totalitarismo italiano, Mussolini in persona lo celebrò in questi termini:

Nel grande fiume del fascismo troverete i filoni che si dipartono dal Sorel, dal Lagardelle del «Mouvement Socialiste» e dalla coorte dei sindacalisti italiani che, tra il 1904 e il 1914, portarono una nota di novità all'ambiente socialista italiano, già svirilizzato e cloroformizzato dalla fornicazione giolittiana, con le «Pagine Libere» di Olivetti, «La Lupa» di Orano, «Il Divenire Sociale» di Enrico Leone.⁵⁰¹

Negli anni cruciali per la costruzione del sistema totalitario, Mussolini ricorse ancora alle suggestioni di Orano almeno in momenti fondamentali: il primo fu quello, appena citato, della redazione della *Dottrina del fascismo* e della codificazione ufficiale dell'ideologia del regime, con il supporto fondamentale di Giovanni Gentile.⁵⁰² Più in generale, in tutte le occasioni in cui cercò di ascrivere al fascismo l'eredità del sindacalismo nazionale e del messaggio politico gerarchico della civiltà romana e cattolica, Mussolini colse l'opportunità di appoggiarsi ai testi del vecchio sindacalista: *Cristo e Quirino*, infatti, è un'opera che Mussolini utilizzò lungo tutto il corso della propria carriera, dagli anni della direzione dell'«Avanti!» sino al decisivo intervento del 1929 in occasione della presentazione e della discussione del Concordato e dei Patti Lateranensi.⁵⁰³

Il momento cruciale del ritorno di Orano alla funzione di portavoce ufficioso del regime fu però il varo della campagna antiebraica: *Gli ebrei in Italia* venne utilizzato dal duce per sondare le reazioni dei vari settori della società all'avvio della persecuzione. Nel testo c'è un'esplicita, sebbene ovvia, *diminutio* del patriottismo e del ruolo degli ebrei italiani nella vicenda del Risorgimento nazionale. Orano infatti afferma che gli ebrei non furono mai autentici patrioti, perché essi avevano avuto un interesse «materiale» al successo dell'impresa dell'unificazione nazionale, ben sapendo che lo Stato unitario e liberale avrebbe garantito la fine delle umiliazioni e delle discriminazioni da loro patite negli Stati di Antico Regime.⁵⁰⁴ Citando Daniel Manin, Gustavo Modena e Isacco Pesaro Maurogonato, egli ammette che questi ebrei seppero dimostrare amor di patria, ma avverte subito che «le cose sono [...] cambiate da quaranta o cinquant'anni or sono».⁵⁰⁵

Il che gli consente di giocare strumentalmente sull'equivoco e di falsare il senso della replica di Bernard Lazare a Édouard Drumont, per

trovare in essa la presunta conferma della tesi della inassimilabilità degli ebrei a ogni comunità nazionale.⁵⁰⁶ Costituendo gli ebrei – da sempre – una nazione a parte, divisa, dispersa e inassimilabile, la loro estraneità alla nazione italiana riproduceva quindi la situazione già verificatasi nella Roma imperiale, dove «greci, galli, asiatici, germani portavano i loro riti e credenze e non vedevano una difficoltà a inchinarsi davanti al Marte del Palatino [...]. Ben diversamente gli ebrei [...]: la loro adorazione di Jahvé escludeva invece ogni altra ed essi rifiutavano il giuramento alle aquile [...]. Siccome la loro fede religiosa si confondeva con l'osservanza di certe leggi sociali [...], essi si consacravano a far proseliti» usando la persuasione e «talvolta la violenza, ma sempre grandi ricchezze». ⁵⁰⁷

La rivoluzione fascista aveva tuttavia completato il riscatto degli italiani avviato con il Risorgimento nazionale consacrato a Vittorio Veneto; dunque il fascismo aveva inevitabilmente portato allo scoperto l'incompatibilità tra il particolarismo ebraico e il nuovo Stato etico e totalitario, esattamente come era avvenuto già nella Roma antica, «quella Roma là, repubblicana e imperiale, [che] era infatti costituita totalitariamente come la nostra Roma fascista». I fascisti, romani della modernità, sono infatti «cattolici, o in ogni qual modo, italiani totalitari e concordatari»; i fascisti sono dunque esattamente quello che i romani antichi già rappresentavano: membri di una «vasta ed organica formazione gerarchica, disciplinare e autoritaria», lasciata in eredità alla latinità «da Paolo di Tarso e dall'Impero» e nella quale la spiritualità cristiana «si era emancipata da ogni residuo giudaico», per divenire la «religione delle genti». ⁵⁰⁸ L'unico pensatore politico moderno che aveva compreso la natura di questa tradizione imperiale era stato Dante Alighieri. ⁵⁰⁹

L'operazione di Orano appare dunque ambigua, perfidamente doppia. Da una parte, egli ingloba il paradigma anticapitalista antiebraico di origine sindacalista nella tradizione antiggiudaica cattolica e, dall'altra, tenta di dimostrare che il fascismo è il naturale erede del messaggio politico cattolico; ⁵¹⁰ nel suo saggio precedente, *Il Fascismo*, pubblicato appena due anni prima, egli aveva d'altronde concluso: «Nel fascismo tramonta e dispare ogni questione con la Chiesa, perché nel fascismo c'è un divenire religioso. Dunque il fatto nuovo, l'evento superatore, è il fascismo, voluto, creduto e vissuto come religione». ⁵¹¹

Se già a suo tempo «il movimento socialista non ripugnava dall'attacco all'ebreo, perché ricco e usurario», erano stati però i cattolici a combattere più decisamente l'emancipazione giuridica degli ebrei: un'ulteriore conferma della compenetrazione tra anticapitalismo antiebraico e tradizione polemica cattolica contro l'emancipazione si trova nel passo in cui Orano non temeva di citare a proprio conforto una pagina tratta dal saggio *Gli ebrei* dello scrittore britannico Hilaire Belloc.

Tradotto nel 1934 con l'*imprimatur* della Curia milanese, Belloc aveva infatti attaccato come false:

- 1) la pretesa che l'ebreo fosse un cittadino come ogni altro, distinto soltanto per il suo attaccamento ad una religione particolare; 2) l'altra pretesa, che questa religione fosse una delle tante religioni, individui più o meno di un'unica specie; 3) la pretesa che un uomo potesse essere ebreo e, nel medesimo tempo, cittadino dello stesso stampo di un altro:

questa triplice pretesa era stata sempre disperatamente sostenuta nonostante la sua mostruosa falsità.⁵¹²

Dove l'ebraismo era stato integrato e «protetto nella nazione» grazie all'emancipazione giuridica, esso aveva ordito il complotto approfittando della propria forza economica per sfruttare la comunità nazionale; poi, dopo la prima guerra mondiale, non aveva esitato ad allearsi anche «con l'impresa del bolscevismo, che mira a sovvertire latinità, Stato romano, Chiesa, patria e ordine sociale», come era accaduto anche nella Spagna repubblicana e nella Francia governata da Léon Blum. La stessa tesi era già stata sostenuta l'anno precedente in un altro testo antisemita, scritto da Alfredo Romanini: il violento opuscolo *Ebrei, cristianesimo, fascismo*⁵¹³ (contro il quale - come contro il testo di Orano - continuarono a protestare i dirigenti fascisti del Comitato degli italiani di religione ebraica).⁵¹⁴ A dire di Orano e di Romanini, dal 1917 il complotto ebraico aveva potuto contare sulla finanza internazionale, sul regime sovietico e sulla Dichiarazione Balfour, prova evidente dell'appoggio imperialistico angloamericano alla costruzione dello Stato ebraico: e dunque l'antifascismo, il socialismo e «il sionismo dichiarato [che] oggi ferve nel nostro paese» costituivano i diversi volti della stessa «impresa ebraica di sovversione».⁵¹⁵

L'attacco di Orano aveva anche un lato diplomatico, di rilievo cruciale. Il presunto sostegno degli ebrei italiani al sionismo veniva investito del sospetto di voler compromettere intenzionalmente la posizione strategica dell'Italia nel Mediterraneo e la sua politica di ricerca di una presenza nei paesi arabi, a tutto vantaggio della Gran Bretagna; più insidiosa diveniva così l'accusa di appartenere a una nazione inesorabilmente e insuperabilmente diversa. Nonostante ogni conversione, assimilazione o emancipazione giuridica, si insinuò così progressivamente il sospetto di tradimento e della connivenza con il complotto internazionale, puntualmente alimentato da altri propagandisti prontamente scesi in campo, come Gino Sottocchia.⁵¹⁶ Dopo la pubblicazione del libro di Orano, Mussolini stesso, che aveva anche incontrato a più riprese il presidente dell'organizzazione sionistica mondiale, Chaim Weizmann, e aveva cercato di strumentalizzare il movimento sionista in chiave antibritannica, mutò atteggiamento.

La pubblicazione del libro di Orano fu seguita dalla recensione favorevole del «Popolo d'Italia», scatenando una vasta discussione sul «posto» degli ebrei nella storia e nella società italiana. Mussolini si sentì autorizzato a occuparsi direttamente della questione, ma i responsabili della propaganda rimasero tuttavia ancora a lungo senza alcuna direttiva precisa da parte del ministro della Cultura popolare; la macchina della propaganda, nazionale e locale, restò senza un comando definitivo e senza un modello al quale conformare la pratica politica della manipolazione.⁵¹⁷ Così fu ancora dopo il viaggio diplomatico di Mussolini in Germania compiuto alla fine del settembre 1937, che probabilmente accelerò la sua decisione di imprimere una svolta alla mobilitazione totalitaria, senza però che si registrasse alcuna pressione da parte tedesca per un allineamento italiano alla persecuzione nazista. Solo nel novembre 1937, il segretario dell'ambasciata italiana a Berlino, il marchese Tassoni, ricevette l'incarico di redigere un rapporto sulla

legislazione tedesca per il ministero degli Esteri ma, ancora nel giugno dell'anno successivo, l'ambasciatore Attolico dichiarava di sospettare che le violenze antiebraiche verificatesi in quelle settimane nel Reich costituissero solo un diversivo, utilizzato dai *Gauleiter* nazisti locali per distogliere l'attenzione popolare dalle difficoltà economiche. ⁵¹⁸ Ma l'ambizione di foggare l'«uomo nuovo», in vista dell'imminente mobilitazione militare verso cui la Germania stava accelerando, mutò presto in urgenza: bisognava infatti dar seguito alla «rivoluzione antropologica» di cui l'impresa etiopica e la nascita dell'antisemitismo di Stato sarebbero stati i cardini, e quest'ultimo, in particolare, avrebbe risposto alla volontà politica di designare il nemico interno contro il quale rendere compatta la nazione cementata dalla civiltà italiana e dalla tradizione cattolica.

Urgeva una nuova piattaforma, ma il «manifesto» commissionato da Mussolini a Guido Landra, sebbene utile per definire il tipo razziale dell'«ebreo», non si rivelò in grado di corrispondere a quelle immagini, a quelle figure, a quegli stereotipi che la tradizione antiggiudaica aveva depositato nella memoria della nazione e, di lì a poco, e non per caso, l'effimero potere conquistato dai giovani «antropologi» razzisti in seno al Minculpop sarebbe stato conteso loro dai servizi della Demorazza del ministero dell'Interno. Dopo qualche mese, nel febbraio del 1939, Landra fu sostituito da Sabato Visco,⁵¹⁹ che venne nominato responsabile dell'Ufficio della Razza in qualità di affermato docente di Fisiologia, membro del Consiglio Nazionale delle Ricerche e direttore di numerosi istituti, ma non certo come teorico di un ferreo determinismo biologico: Visco propugnava anzi un antisemitismo che si potrebbe definire «culturale» o «spirituale», in accordo con gli orientamenti di Bottai, di Acerbo e soprattutto con la tradizione nazionale cattolica: l'uomo nuovo doveva esser «foggiato» soprattutto dalle istituzioni scolastiche totalitarie e dunque dall'educazione nazionale fondata sopra l'idea di civiltà latina (e cattolica), alla quale si era ormai compiutamente conformato il paradigma fascista di gerarchia.⁵²⁰

La propaganda - più in generale la comunicazione di regime - si conformò ovviamente al punto di vista biologico, anche se continuò a insistere soprattutto sulla mancata assimilazione degli ebrei italiani «al paese in cui vivono e prosperano, e del quale hanno ottenuto la cittadinanza»; ⁵²¹ (lo stesso appoggio di Mussolini ai progetti sionistici in Palestina non si spiegava esclusivamente in chiave di politica mediterranea ed europea, ma implicava una critica indiretta alla sincerità e alla solidità del patriottismo degli italiani ebrei). La campagna poté però ottenere consensi nella popolazione nella misura in cui essa si appoggiava sui sentimenti di ostilità e di indifferenza che la tradizione, ripresa a quel tempo nelle edizioni ufficiali «Vita e Pensiero», nelle pubblicazioni dell'Università Cattolica, in una dovizia di fogli episcopali e parrocchiali (ma anche volgarizzata nei romanzucci di Maria Magda Sala, Lino Cappuccio e Mario Appelius), aveva sedimentato nella psicologia collettiva della nazione.

Il gran sacerdote di questo genere, anzi il suo iniziatore nell'immediato dopoguerra e nelle patrie lettere, fu Giovanni Papini, convertito al cattolicesimo dopo i furori dello Sturm und Drang prebellico dell'intransigenza antipolitica e dell'avanguardismo lacerbiano: la sua conversione alla Chiesa, documentata prima in *Storia di Cristo*, edito nel 1921, e poi nel *Dizionario dell'omo salvatico*, lo condusse pochi anni dopo alle farneticazioni contro «l'ideologia dell'oro» e «il monopolio giudaico della finanza»,⁵²² e a far proprie le

scorie della letteratura vetero-cattolica, quindi il paradigma del complotto.⁵²³ «Il piano degli Anziani di Sion» ricorreva sempre nelle sue come nella pagine della Sala.⁵²⁴

In brevissimo tempo, la traduzione di Giovanni Preziosi dei *Protocolli* conobbe sei ristampe (altre comparvero anonime tra 1937 e 1939). Monsignor Giovanni Cazzani,⁵²⁵ Roberto Farinacci,⁵²⁶ Alfredo De Donno,⁵²⁷ Gino Sottocchia, Mario Lolli⁵²⁸ e Alfredo Romanini⁵²⁹ tentarono di popolarizzare il messaggio dei *Protocolli* e di adattarlo alla tradizione della condanna dell'usura.

Gesù è il pastore; il gregge di cui parla era Israele, il popolo eletto, di cui una buona parte non ha voluto riconoscere, come Messia, il grande suo figlio; le altre pecorelle siamo noi cristiani. Ebbene, io ho la ferma convinzione che, a formare un solo gregge ed un solo pastore, contribuiranno i movimenti nazionali ed in prima linea il Fascismo, coi suoi ideali fondamentali di amore alla famiglia, alla Patria, alla religione, di spirito di sacrificio, di amore al lavoro, di fraternità corporativa. I nostri prischi padri latini, *puri discendenti degli antenati ariani* come i germanici, i celti, i greci e gli slavi, praticavano, al sommo, queste virtù.⁵³⁰

Nel testo di Sottocchia, invece, l'irriducibilità nazionale, di sangue, degli ebrei veniva esplicitamente definita nella forma tradizionale della *macula* incancellabile:

L'Ebreo non cesserà mai di essere Ebreo, nazionalmente parlando. Se in fatto di religione può esistere l'apostasia, essa non è mai possibile nei riguardi della razza e della nazione, poiché nessuna creatura umana è in grado di respingere la propria origine e la propria costituzione psicofisica, rinunciando al proprio sangue. La religione è innanzitutto sentimento, epperò passibile di mutamento. La razza è sangue, carne, intimità congenita.⁵³¹

La stessa fortuna del sionismo nel corso degli anni trenta – peraltro poco cospicua, nonostante il montare delle persecuzioni in tutta Europa –, lungi dall'essere letta come una reazione in risposta alla discriminazione e alla violenza, venne artificiosamente interpretata come la conferma di tale «intimità congenita», sì da far sorgere qualche perplessità anche tra gli apologeti ortodossi della tradizionale strategia della conversione, come il padre Barbera.⁵³² In un contesto di propaganda razzista di tipo biologico, gli apologeti della conversione e gli antisemiti “sociali” rischiavano di apparire polemisti vetusti, attardati su motivazioni e soluzioni antiche e superate, mentre Orano poteva vantarsi di essere conseguente (pur nell'incoerenza del proprio pensiero). L'antisemitismo “sociale” doveva tradursi in una precisa politica di discriminazione, secondo le esigenze delle varie amministrazioni dello Stato, del sistema bancario e finanziario, dell'università.⁵³³ E l'ironia di Vittorio Foa, arrestato nel 1935, e nel 1936 condannato a quindici anni di detenzione, circa quella che egli

definiva «la coerenza nell'incoerenza» di Orano doveva comunque arrestarsi di fronte a un'amarissima constatazione. «Una volta posta», la domanda «che cosa volesse dire ebreo, risultò impossibile da cancellare».534

La radice dell'odio affondava nel pregiudizio di un'alterità di sangue, comunque irriducibile.535 Questa rese plausibile, credibile e certa la rappresentazione di un «nemico» eterno, da sempre coinvolto nel complotto e la rappresentazione scientemente falsificata fu creduta fino a «diventare la bibbia di un movimento di massa». Ma ciò avrebbe richiesto - continuava Hannah Arendt - di «spiegare come ciò fosse stato possibile, e non di dimostrare per la centesima volta quel che ormai tutti sapevano, cioè che si trattava di un falso». L'antisemitismo del regime non adottò indiscriminatamente ogni forma di giudeofobia, come si è sostenuto, ma funzionalizzò l'identità etnica e nazionale al fine di giustificare la difesa della razza italiana da un presunto complotto, al tempo stesso economico e politico.536

Qualsiasi velleità di mantenere l'impostazione della persecuzione di regime affidata a un criterio di rispetto della presunta «proporzione» tra la popolazione e la minoranza ebraica, fu abbandonata con l'inasprimento dei provvedimenti tra il 1939 e il 1940, che condussero all'espulsione dall'Italia degli stranieri ebrei e alla persecuzione generalizzata di quelli italiani, colpiti dalle norme come insegnanti e allievi delle scuole, come funzionari dello Stato dell'amministrazione locale, degli enti parastatali, delle opere nazionali, come dirigenti e impiegati delle banche e delle assicurazioni; infine depredati delle proprietà, nonché privati di facoltà determinanti, dalla tutela alle libertà di testare.

Con tali leggi il regime fascista rifece a ritroso tutto il cammino percorso dallo Stato liberale dopo l'Unità. La legislazione antiebraica dal 1938 al 1940, ma in parte già il Concordato del 1929 e il nuovo codice penale del 1930, marcarono addirittura un regresso al codice penale sardo-piemontese del 1837, infine alle discriminazioni degli Stati di Antico Regime e dell'età della Restaurazione; nel 1942 il nuovo codice civile avrebbe inglobato tutta la legislazione razziale nell'articolo 1 del Libro I, definente i limiti della capacità giuridica della persona sulla base «dell'appartenenza a determinate razze». L'anno successivo, infine, l'articolo 7 della Carta di Verona della Repubblica sociale avrebbe revocato agli italiani ebrei la cittadinanza e avrebbe predisposto la confisca totale dei loro beni, saldando definitivamente il paradigma biologico del «Manifesto degli scienziati» del 14 luglio 1938 alla rappresentazione dell'ebreo come nemico sociale: la propaganda e la persecuzione fondate sulla consolidata tesi del complotto internazionale giudaico, capitalistico e bolscevico contro lo Stato nazionale finalmente approdarono agli esiti di una politica di esproprio e di confisca totale.537 La Repubblica sociale annacquò anch'essa le antiche velleità di socializzazione economica, proprie del socialismo nazionale, in pure declamazioni tecnocratiche (peraltro ben viste dagli imprenditori), ma non avrebbe mancato di assicurare con le proprie forze di polizia l'arresto di quasi la metà degli italiani ebrei inviati nei campi.538

Uno studio comparato delle politiche di persecuzione sociale ed economica rimane tuttavia ancora da fare, ma la cornice in cui esso dovrebbe collocarsi rimane quella, insuperata, della ricerca di Timothy W. Mason sulla crisi interna all'economia del Reich, come motore dell'imperialismo sociale nazista.

Sull'economia capitalistica tedesca si sarebbe affermato un «primato della politica» che aveva escluso, sin dall'inizio, imprenditori e forze economiche dal processo direzionale, realizzando l'egemonia delle aziende e delle compagnie di proprietà statale attraverso la politica delle commesse e la pianificazione quadriennale; dal 1936, in particolare, le imprese private non legate alla produzione per il riarmo avrebbero cominciato a declinare e le lobby finanziarie ad essere emarginate, mentre le autorità naziste decidevano di ignorare le richieste imprenditoriali per una politica di contenimento e di compressione dei salari, concedendo così alla classe operaia un qualche potere di condizionamento e di resistenza che ebbe effetti politici importanti. La ricostruzione dell'economia venne indebolita da queste ultime decisioni, aggravate ulteriormente dal riarmo, che distrusse molti margini di accumulazione e ridusse drasticamente il ventaglio delle opzioni politiche: le scelte del settembre 1939 sarebbero state dunque in qualche misura obbligate dalla necessità di evitare il collasso economico e di accelerare l'acquisizione di nuove risorse.⁵³⁹ In quello stesso periodo, tra l'attacco ai Sudeti e l'invasione della Polonia, l'inasprimento delle leggi di Norimberga condusse all'espropriazione radicale delle proprietà degli ebrei.

Analoghe considerazioni si possono fare per la Francia. Nell'État National, il secondo governo Laval eliminò completamente qualsiasi illusione corporativistica: al di là della sovrastruttura ideologica, che richiamava i miti ruralisti di Maurice Barrès e di Lucien Romier, il governo di Vichy non seppe tradurre la propaganda protezionistica e tradizionalista sulla difesa dei proprietari delle piccole parcelle in un'autentica *corporation paysanne*; prevalsero invece le soluzioni burocratiche e tecniche, si affermarono le esigenze indotte dalle conseguenze della guerra e si costituì un ministero unico dell'Agricoltura e dell'approvvigionamento, al fine di un'amministrazione razionale delle risorse. Nonostante l'arrivo di un ex dirigente della Confédération Générale du Travail, Belin, al dicastero dell'Industria, i provvedimenti previsti nella *Charte du travail* dell'ottobre 1941 prevedero l'abolizione dei sindacati ma si limitarono alla creazione di *comités d'organisation* per effettuare il censimento degli impianti e la pianificazione delle risorse, favorendo esclusivamente il controllo da parte dei rappresentanti delle imprese.

Il socialismo nazionale francese partorì un regime conservatore più che fascista,⁵⁴⁰ che però seppe perseguire i propri concittadini ebrei anche sul piano economico, espropriandone le proprietà e confiscandone i beni. L'emanazione del secondo Statuto degli ebrei, nel giugno del 1941, rafforzò le esclusioni dall'amministrazione, dallo Stato, dalle scuole e limitò drasticamente l'accesso alle professioni; procedette infine a riesaminare i criteri di cittadinanza e all'espropriazione (o arianizzazione) delle imprese, spesso in concorrenza con le autorità naziste di occupazione.

Il socialismo «nazionale» rivelò così in tutta Europa la natura autentica della propria politica sociale.

4.

Il dilemma di Marc Bloch

Nel suo ultimo saggio, Saul Friedländer ha riproposto la controversa questione della relazione tra l'identità ebraica di Marc Bloch e la sua appartenenza alla nazione francese orgogliosamente rivendicata sino all'estremo.⁵⁴¹ Del testamento scritto dal resistente Narbonne (il nome che Bloch si era scelto per l'azione di militante nella clandestinità) a Clermont-Ferrand, il 18 marzo 1941, Friedländer offre una lettura che non restituisce pienamente – a mio parere – alcuni significati, sia evidenti che nascosti, del testo. Friedländer, ad esempio, trascura un passo che getta luce viva su quello che era il pensiero autentico di Bloch.

Non ho chiesto che sulla mia tomba si recitassero le preghiere ebraiche la cui cadenza, purtroppo, accompagnò all'ultimo riposo tanti dei miei antenati e il mio stesso padre. Per tutta la vita, come meglio ho potuto, ho teso a una totale sincerità di espressione e di spirito. [...] Come qualcuno tanto più grande di me, desidererei che la mia tomba, quale unico motto, portasse incise queste semplici parole: *Dilexit veritatem*. Per questo non potevo accettare che in quest'ora di supremi addii, quando ogni uomo ha il dovere di riassumere se stesso, si invocasse in mio nome l'ardore di una ortodossia di cui non riconosco il credo. Ma ancora più odioso sarebbe per me se vi fosse chi, in questo atto di onestà, ravvisasse qualcosa di simile a un vile rinnegamento.⁵⁴²

Tali parole non si prestano facilmente a equivoci. Bloch rigetta decisamente un'ortodossia religiosa alla quale non ha mai prestato fede, ma non rinnega, e anzi rivendica anche la propria identità, per nascita, di ebreo francese. Dopo questo passo, segue la frase citata anche da Saul Friedländer: «Affermo dunque, se è necessario di fronte alla morte, di essere nato ebreo; che mai ho pensato di negarlo, né mai ho avuto motivo di essere tentato di farlo».

Friedländer omette però il periodo successivo: «In un mondo assalito dalla più atroce barbarie, la generosa tradizione dei profeti ebrei, che il cristianesimo, in ciò che ebbe di più puro, riprese e diffuse, non resta forse una delle nostre migliori ragioni per vivere, credere, lottare?»

Quella di Bloch era una domanda puramente retorica? Essa esprime un convincimento che si presta a più di un'interpretazione: il periodo non è inequivocabile, perché allude a una presenza attuale della tradizione profetica che, come Bloch sapeva perfettamente, aveva alimentato il messianismo giudaico e cristiano, ma potrebbe anche rinvviare alle utopie moderne di giustizia sociale, al pensiero politico della democrazia e al socialismo che anche da quella tradizione furono alimentati.

Il testo infine si conclude con un ultimo brano, questo invece riportato da Friedländer, in cui Bloch mette in relazione la propria appartenenza,

per ragioni di nascita, all'ebraismo nonché la testimonianza dell'attualità della sua istanza etica, con la professione di lealtà alla Repubblica e allo Stato francese. La sostanza razionale della prima religione etica e monoteistica del mondo viene affermata in questi termini: «Estraneo a ogni formalismo come a ogni presunta solidarietà razziale, per tutta la vita mi sono sentito anzitutto e semplicemente francese. Legato alla mia patria da una più lunga tradizione familiare, nutrito della sua eredità spirituale a pieni polmoni, l'ho amata molto e servita con tutte le mie forze. Mai il mio essere ebreo mi è parso di ostacolo a questi sentimenti».543

Il riferimento al servizio militare, prestato come ufficiale nelle due guerre mondiali, viene solo accennato con sobrietà ma anche con orgoglio, insieme al ricordo della propria attività di docente universitario nel sistema pubblico dell'istruzione nazionale costruito dalla nuova Francia nata dalla conquista dei diritti di cittadinanza. Friedländer afferma che Bloch aveva accettato la propria origine ebraica «senza vedere in ciò niente più che una questione burocratica», e che la persecuzione alla quale egli fu sottoposto, negli anni del regime di Vichy, non solamente lo ferì e lo addolorò profondamente, ma fece riemergere un ebraismo sino a quel momento sopito, pur senza indurlo a mettere in discussione la sua lealtà alla patria.544 L'osservazione può essere presa in considerazione e accettata entro certi limiti, ma non lo sviluppo che ne consegue secondo Friedländer: poco convincente sembra infatti la conclusione di Friedländer sulla difficoltà di Bloch a sciogliere un proprio dilemma interiore tra la nazionalità francese e un ebraismo «che gli appariva inconciliabile con il suo carattere francese».545 Credo invece che proprio la frase con cui Bloch rivendica il diritto a vivere tutte le proprie diverse identità smentisca decisamente il dilemma che Friedländer suppone. Né l'autentica vocazione universalistica di Bloch pare smentita dalla petizione da lui rivolta alla Union Générale des Israélites de France, il cui testo si spiega come un atto politico volto a evitare l'espressione di posizioni che consentissero alle autorità di Vichy di contrapporre francesi, francesi ebrei ed ebrei non francesi.546

Friedländer tuttavia conclude che Bloch, pur respingendo la categoria di «razza», avrebbe aderito a una sorta di religione della patria fondata sull'essenza mitica della nazione, e ciò spiegherebbe non solo il suo giudizio positivo su alcuni studiosi nazionalisti come Georges Dumézil (su cui tornerò), ma anche la speranza che la propria identità francese potesse liberarlo «dalla stigmatizzazione di una diversità percepita ma non accettata: il [suo] ebraismo».547

Appare paradossale l'accostamento che Friedländer propone del dilemma di Marc Bloch al nazionalismo romantico di Ernst Kantorowicz e all'indulgenza di quest'ultimo verso la concezione mitica della «razza».

Anche Kantorowicz era ebreo e patì direttamente la persecuzione nazista che, ovviamente, lacerò il velo delle sue illusioni romantiche e nazionalistiche, ma nei termini in cui lo propone Friedländer, l'accostamento tra Bloch e Kantorowicz non è convincente; esso tuttavia può servire a offrire uno spunto prezioso proprio per andare oltre l'ipotesi di Friedländer e ripensare l'eredità delle culture romantiche nel nazionalismo europeo.

Kantorowicz scrisse un testo magistrale su Federico II nel 1927,

quando egli aderiva pienamente alle idee del circolo letterario ed esoterico di Stefan George e nutriva forti interessi per le figure della mistica nazional-romantica tedesca:[548](#) alla fine degli anni venti, il problema che ossessionava tali ambienti era quello della «crisi dello spirito occidentale» e dell'incombenza della «barbarie generale».[549](#)

Stefan George, Ernst Robert Curtius e Kantorowicz esaltarono le comunità delle élite, opponendole alla «democrazia allargata che minaccia ora di divenire, gradualmente, il maggiore pericolo per la libertà spirituale»;[550](#) la *Kultur*, la scienza e la filosofia erano minacciate dalla democrazia, ma alla democrazia delle masse, Kantorowicz, come Curtius, Ortega y Gasset e Huizinga, opponeva l'ideale di una civiltà europea delle élite. Nel suo ultimo testo però, Huizinga – a differenza di Kantorowicz – aveva ferocemente attaccato la politica antidemocratica, il nazionalismo e l'antisemitismo.[551](#)

Stefan George, assieme ad Arnold Toynbee – con la sua concezione delle curve vitali disegnate dalla storia delle culture – ispirò l'opera dedicata da Ernst Robert Curtius all'origine della letteratura europea nel Medio Evo latino e al processo di integrazione del mondo germanico nella tradizione greco-romana e nella Chiesa del IV secolo:

La letteratura dell'Europa «moderna» è tanto legata a quella dell'Europa mediterranea come se il Reno accogliesse le acque del Tevere. L'ultimo grande poeta di origine franco-renana, Stefan George, si sentiva legato, per affinità elettiva, sia alla Germania romana, sia al regno franco di Lotario, da cui discendeva la sua stirpe. In sei oscuri *Sprüche* renani il ricorso di quel regno è da lui proiettato, quasi in sogno, verso il futuro: quel regno scuoterà la dominazione dell'Oriente e dell'Occidente, della Germania e della Francia [...]. Goethe ha espresso la sua predilezione per la romanità; ha detto ch'egli ha certamente vissuto un'altra vita sotto Adriano. Egli è attratto istintivamente da ciò che è romano; la profonda intelligenza, l'ordine in ogni cosa, tutto lo avvince. [...]. Adduco queste testimonianze perché rivelano che la Germania già compresa nell'Impero si sente legata a Roma non per riflessione sentimentale, ma per partecipazione sostanziale. Con la coscienza di tale legame, Goethe e George hanno attualizzato la storia. Ed è così che noi intendiamo l'Europa.[552](#)

L'Europa di Curtius, di Thomas Mann, di Johan Huizinga, di Ortega y Gasset, di Benedetto Croce era rappresentata come l'eredità di una civiltà romano-germanica e romana su cui si erano innestate la struttura sociale medievale, le città e le gilde moderne e da essa erano sorti il *mondo* della scienza, gli scambi mercantili, l'ordine liberale naturale della conciliazione spontanea degli interessi; quella stessa civiltà però era stata minacciata dall'irruzione dei diritti civili e politici, dalle norme e dalla politica organizzata, e per reazione si era convertita a una concezione politica elitaria – come scrisse Victor Klemperer – assai indulgente verso l'autoritarismo. (Stefan George, in nome del «principio del pioniere che segue la via», aveva sostenuto la necessità di governare la società di massa con il cesarismo).[553](#)

L'accostamento proposto da Friedländer non appare dunque

convincente per queste profonde differenze di orientamento culturale e politico tra Marc Bloch ed Ernst Kantorowicz.

Bloch riconduce infatti la «strana disfatta» alla debolezza di una democrazia repubblicana minata da un'amministrazione indolente, da «una politica dal corto respiro», dall'antica opposizione delle destre ai valori repubblicani, dalla frattura tra democrazia ed esercito intervenuta sin dall'epoca dell'affaire Dreyfus. La cultura ha subito una deriva oligarchica, irrazionalistica e antidemocratica irreversibile:

A proposito dei francesi, si diceva sinora che essi fossero menti sobrie e logiche. Tuttavia, affinché possa compiersi, dopo la nuova disfatta, la riforma morale e intellettuale di questo popolo - secondo le parole di Renan - bisognerà per prima cosa insegnare loro di nuovo il vecchio assioma della logica classica: A è A, B è B, dunque A non è B. [...] Sarà cioè necessario che questo popolo ritorni alla scuola dell'autentica libertà di pensiero.⁵⁵⁴

La tesi è netta: le cause intellettuali della disfatta del 1940 non andavano cercate - secondo Bloch - solo sul terreno militare. La democrazia era stata battuta molto prima della sconfitta e la crisi morale e intellettuale era all'origine del «più terribile collasso della nostra storia»: ⁵⁵⁵ la democrazia era stata battuta perché nessuno, in realtà, voleva più offrire la vita per difenderla. L'esercito era rimasto un corpo separato dalle istituzioni repubblicane:⁵⁵⁶ «Eravamo nel giugno 1940, proprio il giorno, se ben ricordo, dell'ingresso dei tedeschi a Parigi. Nel giardino normanno in cui il nostro Stato Maggiore, privo di truppe, si cullava nell'ozio, noi rimuginavamo le cause del disastro. "Dobbiamo dunque credere che la storia ci ha ingannato?" mormorò uno di noi».⁵⁵⁷

Bloch definì *L'étrange défaite* un «saggio platonico». L'attributo allude forse a una volontà di testimoniare una scelta di razionalità e, in questo senso, il suo atto di accusa contro l'irrazionalismo politico aveva avuto un precedente nel saggio pubblicato nel 1927 da Julien Benda, *La trahison des clercs*. Appare perciò significativo che proprio quest'ultimo, ripubblicando nel 1946 il proprio testo, abbia ripreso la lezione di Bloch: antisemitismo e identità ebraica erano stati i punti cruciali anche della riflessione di Benda.

Su Benda c'è un riferimento in una lettera di Bloch a Febvre, scritta nel 1935. Lo scrittore viene riconosciuto come l'autorità della «Nouvelle Revue Française», ma in una precedente lettera, del 1934, Febvre aveva accostato l'amico e collaboratore Bloch proprio a Benda,⁵⁵⁸ alludendo anche agli attacchi che i nazionalisti antisemiti avevano scagliato contro quest'ultimo. Per gli antisemiti Benda, «pallido discepolo di Kant, Comte, Renouvier», era solo «un rappresentante dell'ebraismo intellettuale e metafisico».⁵⁵⁹ La polemica era stata durissima da entrambe le parti. Benda infatti aveva accusato Maurras, Barrès, Sorel e compagnia di essere «filosofi dell'emozione irrazionale», esponenti del «boulangismo culturale», scrittori irrazionalisti e nazionalisti intolleranti⁵⁶⁰ (è interessante notare che l'editore del testo di Benda fu Daniel Halévy, che pure era stato militante dreyfusardo ma si era accostato in seguito all'Action française).⁵⁶¹

Secondo Benda, i chierici moderni avevano tradito la propria funzione

di ricercatori della verità, divenendo gli apologeti «delle passioni della razza e della nazione» e i propagandisti al servizio dell'«odio generale» che animava «masse passionali e compatte» di gregari saldati in «leghe, unioni e fasci».562

Tutti i moralisti più ascoltati in Europa – i Bourget, i Barrès, i Maurras, i Péguy, i D'Annunzio, i Kipling e l'immensa maggioranza dei pensatori tedeschi – hanno glorificato la propensione degli uomini a percepire se stessi come membri di una nazione e di una razza (nella misura in cui queste si distinguono e si oppongono) e, al tempo stesso, li hanno fatti vergognare di qualsiasi aspirazione [...] generale e trascendente. 563

Così anche Georges Sorel e Charles Péguy venivano classificati come «soldati del pensiero».564

Nei *Quaderni del carcere*, Gramsci accosta la filosofia di Benda a quella di Croce: «in forma più organica e stringata la sua concezione dell'intellettuale può avvicinarsi a quella espressa da Julien Benda nel libro *La trahison des clercs*».565

Nel 1946, anno della prima edizione dell'*Étrange défaite*, Benda ripubblicò *La trahison des clercs*, aggiungendovi una nuova prefazione nella quale citava indirettamente ma chiaramente il passo di Bloch sulla crisi della logica classica:

Il materialismo dialettico, che pretende di essere nel divenire, in quanto negazione di ogni realtà identica a se stessa anche per pochissimo tempo, vuole stare essenzialmente nella contraddizione e quindi, checché se ne dica, nell'antirazionale. La tesi è formulata con tutta la precisione auspicabile in questa dichiarazione di Plechanov, una sorta di manifesto del dogma: «Nella misura in cui delle combinazioni date restano, queste combinazioni dobbiamo valutarle secondo la formula “sì” è “sì” e “no” è “no” (A è A; B è B); ma, quando si trasformano e cessano di essere tali e quali, dobbiamo fare appello alla logica della contraddizione. Bisogna che diciamo “sì e no”, esistono e non esistono».566

Alla dialettica che confonde gli opposti e all'irrazionalismo trasferitosi a sinistra, anzi nella sinistra marxista, Benda opponeva – come aveva già fatto Bloch – il «vecchio assioma» della logica classica quale misura di igiene mentale e premessa indispensabile al recupero della chiarezza di pensiero. Gramsci prendeva infatti in considerazione il critico letterario come «critico della filosofia della praxis».567

C'è però una differenza: nell'*Étrange défaite* anche Bloch critica ferocemente il dogmatismo teorico e l'ottusità politica di comunisti e socialisti, ma mette in evidenza nel contempo la loro distanza da Marx;568 Benda invece ripiega su un modello di critica diverso, analogo – come aveva intuito Gramsci – a quello di Benedetto Croce (e, si può aggiungere, di Adolfo Omodeo).569

Vale la pena di approfondire ancora l'accostamento gramsciano di

Benda a Croce. La *Storia d'Europa nel secolo XIX* rappresenta il documento di una decisa contrapposizione intellettuale al fascismo e all'idealismo gentiliano, e dell'avvenuto distacco dalle proprie posizioni sostenute negli anni precedenti: nel 1913 Croce infatti aveva tessuto l'apologia di Bismarck, del Secondo Reich e del «risorgimento tedesco» e ancora nel 1920 aveva sposato la tesi dell'opposizione tra *Kultur* e *Zivilisation* illuministica e democratica, formulata da Thomas Mann nelle *Considerazioni di un impolitico*.⁵⁷⁰

Benedetto Croce aveva avviato la revisione delle proprie posizioni politiche dopo la crisi Matteotti, con la pubblicazione della presa di posizione dei professori, degli scrittori e dei giornalisti contro la politica del regime fascista; poi la *Storia d'Italia*, pubblicata nel 1928, il saggio *Cultura germanica in Italia nell'età del Risorgimento* uscito nel 1929 e infine la *Storia d'Europa* segnarono, anche sul terreno teorico e storiografico, una radicale cesura.⁵⁷¹

Per presentare a Thomas Mann la *Storia d'Europa*, Croce usò la stessa formula, «esame di coscienza», che Bloch avrebbe usato per *L'étrange défaite*: «Ella vedrà quale sia la linea di questa storia. Le debbo anche dire che, nel corso di essa, vi sono interpretazioni della storia prussiana, bismarckiana, treitschkiana, nazionalista, ecc. non certamente favorevoli, e che molte delle critiche sono critiche a me stesso, alle mie idee di un tempo. E ormai tutti abbiamo fatto e facciamo il nostro esame di coscienza».⁵⁷² Consapevole della responsabilità delle culture europee per avere preparato il terreno a regimi illiberali ma, al tempo stesso, della necessità di preservare la fisionomia di una civiltà europea ispirata ai valori «liberali», Croce non poteva però ammorbidente la propria critica verso l'Illuminismo e la democrazia, e definì l'epoca della Restaurazione «la più ricca di sviluppi» per la storia dell'Europa dell'Otto e del Novecento, perché proprio in quegli anni le borghesie nazionali si erano rivelate capaci di giungere al potere utilizzando la diplomazia, appoggiandosi alle monarchie costituzionali ed elaborando un modello di Stato nuovo, senza ricorrere al terrore rivoluzionario e senza liquidare le vecchie classi dirigenti, come invece era avvenuto dal 1792 in Francia. Le nuove élite liberali avevano saputo ridurre le antiche aristocrazie a «caste» senza funzioni economiche e politiche. Dalla lettura del saggio di Vincenzo Cuoco sulla sconfitta della rivoluzione napoletana e dall'apologia crociana dell'età della Restaurazione, Gramsci stesso avrebbe desunto il paradigma della «rivoluzione passiva».⁵⁷³

Cattolicesimo intransigente e socialismo di ascendenza giacobina andavano considerati, invece, le ideologie all'origine dei regimi autoritari del xx secolo. Come Croce, Omodeo sostenne la tesi della contaminazione tra questi due campi ideologici:

Non è il momento di seguire in tutti i suoi particolari questo sviluppo: è però importante affermare come, oltre il processo di sobillazione delle moltitudini da parte dei reazionari, vi fu uno spontaneo trapasso di idee e di atteggiamenti dall'estrema sinistra [...]. [In direzione opposta] gli spunti del tradizionalismo di Bonald e di Lamennais si rinnovarono nei miti del socialismo, sia di quello utopistico sia di quello marxistico [...]. Ed essi, con il lontano della grande esperienza rivoluzionaria francese e del ricorso dell'Antico Regime, divennero sempre più

ostinati, sino a voler tentare la prova della vita umana ordinata senza libertà, sotto diversissimi vessilli.⁵⁷⁴

Ma la riflessione di Omodeo appare più ricca di sviluppi autocritici e radicali. Koyré, in quelli stessi anni, aveva scritto un giudizio analogo: bisognava rimontare alla reazione intransigente all'affermazione dei diritti dell'uomo e del cittadino per spiegare lo sviluppo dell'autoritarismo moderno, e la principale accusa veniva rivolta ancora a quel Louis de Bonald che, sin dall'inizio del XIX secolo, si era impegnato nell'offensiva contro l'emancipazione giuridica degli ebrei.

Federico Chabod era invece più riluttante a mettere sotto accusa la cultura romantica: non nella cultura romantica, ma nella cesura del 1870 si doveva individuare la genesi del «mito della forza» e del nazionalismo aggressivo di fine secolo, che avrebbero dichiarato morte «all'ideale delle piccole patrie libere nel libero concerto europeo [...] caro all'Illuminismo e al romanticismo, ai Montesquieu, Rousseau, Adam Müller».⁵⁷⁵

Chabod non rinunciava alla tradizione di Croce e di Omodeo, che pure avevano condiviso la concezione della civiltà europea di Curtius, Kantorowicz e di Thomas Mann, concezione non esente dal contagio nazionalista e antidemocratico. Per tale ragione, Arnaldo Momigliano, scrivendo nel 1959 una commemorazione di Carlo Antoni, denunciò «il disagio degli intellettuali antifascisti italiani per essersi formati in una cultura romantica e nazionalista»;⁵⁷⁶ al contrario, Chabod tentò di preservare non solo Croce, ma tutta la cultura romantica nazionalista, moderata e democratica, dal sospetto di avere incubato le categorie mentali e le formule retoriche dell'autoritarismo fascista.⁵⁷⁷ Ma Momigliano ribadì:

Il fatto è che verso il 1935 tutti noi eravamo ancora impegnati a studiare e a continuare problemi del romanticismo (tedesco, soprattutto, avrei potuto aggiungere: ma la qualifica è ovvia dal contesto e non indispensabile). [...] Intorno al 1945 la cultura italiana era impegnata invece a restaurare valori illuministici. Tu stesso nel saggio sulla Europa, il De Ruggiero del Ritorno alla Ragione, il povero Colorni nei suoi ultimi anni, Abbagnano, D'Entrèves con il Diritto di Natura, Banfi, Cantimori, Venturi, Bobbio, e a tratti perfino Omodeo: per parlare solo di alcuni amici comuni, molti ahimè scomparsi. *Disagio* è definizione vaga. Può essere che tu non sentissi disagio, psicologicamente: io l'ho sentito e lo sento. Altri come me l'ha sentito: e De Ruggiero lo disse. A leggere libri come H. Blome, *Der Rassengedanke in der Deutschen Romantik* 1943, c'era invero poco da ridere, come tu sai bene. Nulla più di questo intendevo dire: il romanticismo con le sue ambiguità e ambivalenze diventano problema e, insisterei, disagio. 4) *Decennio di nazificazione dell'Italia*. La pressione da parte tedesca, per permeare il fascismo di idee naziste cominciò nel 1933 o forse anche prima. Non so bene. Quando Ginzburg e compagni furono arrestati, già si

accentuò la loro origine ebraica. L'ascesa di Interlandi Tevere, Preziosi Vita Italiana, l'alleanza Preziosi-Farinacci (Regime Fascista), l'uscita di Evola dalla «lunatic fringe», se ricordo bene, sono eventi anteriori al 1938.⁵⁷⁸

Sulla genealogia pienamente autonoma e autoctona dell'antisemitismo italiano Momigliano aveva pienamente ragione e anche il suo rilievo sul disagio degli autori, tra le due guerre, era giustificato: ancora nel 1925, Thomas Mann aveva attaccato la *Zivilisation* democratica, cioè la Rivoluzione francese come «principio di dissolvimento» che aveva messo in crisi «l'idea epica» di famiglia e di comunità,⁵⁷⁹ ed Ernst Robert Curtius, nel 1932, aveva registrato il «crescente distacco» degli scrittori francesi dall'ideologia dei diritti, dall'ideale della libertà, dal principio della *civilisation* illuministica, e il loro ritorno alle «origini ancestrali che simbolizzano un'eredità secolare e una tradizione sacra».⁵⁸⁰ Curtius, compiaciuto, citava Maurras, ma ometteva di ricordare l'impegno di Maurras e compagnia nella propaganda falsificatrice e nella persecuzione degli ebrei.

La nota su Curtius consente forse di chiudere la questione posta da Friedländer a proposito di Marc Bloch. Momigliano ha provato che uno dei primi saggi dello storico delle culture indoeuropee Georges Dumézil rivela evidenti tracce della sua simpatia per le idee di Charles Maurras, di Pierre Gaxotte, e per la cultura nazista; ma Carlo Ginzburg ha successivamente dimostrato che anche Bloch riconobbe la capacità di Dumézil di indagare il rapporto tra la Germania hitleriana e «il più antico passato indoeuropeo».⁵⁸¹ Bloch, tuttavia, rimase a distanza di sicurezza dalle suggestioni di Curtius, George, Kantorowicz e Barrès, e mise anzi decisamente sotto accusa la tradizione delle destre intellettuali risalente all'epoca della reazione controilluministica e della Restaurazione e, da allora, sostenitrice della propaganda antiebraica.

Jules Isaac ha offerto uno dei saggi più penetranti sulla genesi dell'antisemitismo. ⁵⁸² Negli anni precedenti il secondo conflitto mondiale, egli era stato ispettore generale dell'Educazione e presidente de Jury d'agrégation, ma nel 1942, come ebreo e antifascista, fu costretto a vivere in clandestinità e si dedicò allo studio della crisi della democrazia ateniese nel v secolo.⁵⁸³ Nella sua ricostruzione, la democrazia indebolita all'interno sin dall'epoca della guerra del Peloponneso, per l'azione eversiva del partito degli Oligarchi, crollò alla notizia della sconfitta di Alcibiade in Sicilia, nel 413 a. C.; per Maurras, nell'estate del 1940, come per gli Oligarchi di Atene «la strana disfatta» della patria democratica risultò una «divina sorpresa». La persecuzione dei diritti degli ebrei, invocata da oltre un secolo e mezzo, ebbe finalmente inizio.

5.

Shoah e Zakhor

1. La lingua del ricordo

La persecuzione, invocata dall'epoca dell'emancipazione giuridica e giustificata da una propaganda fondata su documenti falsi, non si limitò ai diritti, travolse le vite. Come aveva compreso Marc Bloch, tale catastrofe non sarebbe stata possibile senza la sconfitta della logica; come cercò di provare Victor Klemperer, essa non sarebbe stata possibile senza lo scempio della lingua: il «nazismo, nella sua aspirazione alla totalità, tecnicizza e organizza tutto», giacché il regime intende «privare il singolo della sua natura di individuo e anestetizzare la sua personalità, sino a renderlo un elemento del gregge senza pensiero né volontà, [...] a farne un atomo di un masso rotolante».584 La neolingua è l'arma della tirannia, non è più l'idioma-madre parlato prima della catastrofe, anche se i suoi lemmi possono sembrar gli stessi. «Non è stata la lingua tedesca a impazzire [...] tentare di sopravvivere significa allora innanzitutto conservarla»585 dalla corruzione nazista, sino a farne il fulcro del ricordo.

La sfida divenne terribile per Paul Antschel (o Ancel). Nato a Czernowitz nel 1920, nella Bucovina annessa alla Romania dopo la fine della Grande Guerra, educato in lingua yiddish e in tedesco, l'ebreo Celan - anagramma di Ancel - scelse «di fare i conti» con Auschwitz componendo versi sulla Shoah nella propria lingua madre (e della sua stessa madre, assassinata).586 *Todesfuge* è la sua lirica più celebre. Iniziata nel 1945, a Czernowitz, venne terminata a Bucarest, nel periodo che intercorse tra la deportazione e l'assassinio dei genitori nel campo di Michajlovka, in Ucraina, e lo sterminio degli ebrei della Bucovina.

«Der Tod ist ein Meister aus Deutschland»:587 la morte è un maestro che giunge dalla Germania, un'eccellenza, quasi una dignità metafisica narrata in «una fuga di morte» come nella tradizione musicale di Schubert, di Wagner e di Mahler, o con l'accompagnamento delle orchestre ebraiche dei campi di sterminio.

Contro Celan, Adorno sostenne l'impossibilità di far poesia dopo Auschwitz. Celan si oppose al divieto e creò quella lirica del lamento nel silenzio infinito che è *Todesfuge*, accostando in un contrasto i capelli di genere di Sulamith a quelli d'oro di Margarete, e rifiutando per anni l'invito di Peter Szondi di incontrare Adorno.588

Celan incontrò invece Heidegger, il filosofo organico al Terzo Reich. Celan era talmente segnato dalla riflessione di Heidegger da denominare la propria ricerca sulla lingua «il passaggio Heidegger»;589 egli era convinto però che quella filosofia della guerra, quell'«essere per la morte» risolto nella massa chiamata alle armi e nel trascinarsi collettivo, fosse comunque agli antipodi della sua idea di riparazione culturale al destino delle vittime designate per lo sterminio. Adorno avrebbe riconosciuto più tardi la velleità della propria prescrizione.

Primo Levi, a sua volta, contestò ad Adorno di essere caduto in contraddizione per avere proclamato una sentenza di condanna della poesia usando però ancora la parola scritta, e ribatté che l'unica poesia possibile su Auschwitz era proprio la poesia di Celan.[590](#)

Per Hannah Arendt, la distruzione degli ebrei d'Europa era indissolubile dalla storia europea. Solo riconoscendo che gli ebrei d'Europa erano stati selezionati per essere oggetto di un progetto feroce di epurazione dell'umanità, lo sterminio poteva essere definito come un crimine contro tutta l'umanità. Soltanto così l'esperienza terrificante vissuta dagli ebrei, in quanto ebrei, sarebbe divenuta la catastrofe di tutta l'umanità: gli ebrei erano stati le prime vittime delle fabbriche della morte non per caso, ma il loro destino tragicamente eccezionale doveva gettar luce sulla storia di *tutti* i popoli. Comprendendo che lo sterminio di sei milioni di ebrei europei era stato un autentico crimine contro tutta l'umanità, perpetrato contro il corpo del popolo ebraico, si può capire – continuava Hannah Arendt – come la scelta di quelle vittime fosse stata l'ultimo effetto di una lunga tradizione di odio:[591](#) l'ultrasecolare propaganda antiggiudaica cristiana aveva posto le premesse di una storia falsa, ma al falso complotto si era opposta una persecuzione autentica e, alla luce di tale esito, il problema del rapporto fra la tradizione antiggiudaica e la persecuzione doveva essere ripensato nel contesto della storia delle culture europee. La fabbricazione del falso dei *Protocolli* era stata l'approdo di una propaganda intesa a disumanizzare l'ebreo. Il nemico era stato rappresentato come una «non persona» molto tempo prima che il Lager lo riducesse a tale condizione.[592](#)

Raul Hilberg ha scritto che a Norimberga i crimini contro l'umanità rimasero «cose di poca importanza» nell'economia del dibattimento processuale, ed è incontestabile che il genocidio ebraico, pur senz'altro presente nella discussione del processo, «venne tuttavia diluito nella massa generale dei crimini nazisti». [593](#)

Le prime testimonianze scritte sulla Shoah apparvero subito dopo la guerra. Mentre a Vienna, nel 1948, Paul Celan pubblicava *Todesfuge*, a Parigi, nel 1947, Robert Antelme dette alle stampe *L'espèce humaine* ; [594](#) molte case editrici però scoraggiavano gli autori,[595](#) e lo sterminio era oggetto di drastiche rimozioni, se non di censure.[596](#) Solo il processo Eichmann riattivò l'imperativo del ricordo: si inaugurò allora quella che Annette Wieviorka ha chiamato «l'era del testimone»,[597](#) di quel testimone dell'orrore da sempre oggetto dell'odio e dell'offensiva negazionista;[598](#) poi, alla memoria, si sommarono i documenti di archivio e «l'età della carta» produsse prove inoppugnabili per smentire i negazionisti.[599](#)

Pierre Vidal-Naquet è stato uno dei più formidabili protagonisti della lotta contro gli assassini della memoria. Grazie anche al suo impegno l'imperativo del ricordo è stato rispettato, mentre la memoria istituzionale ha saputo offrire una formazione migliore correndo però il rischio dell'assuefazione, dunque del rigetto aggressivo del cosiddetto «monopolio ebraico della memoria».

Per questa stessa ragione, Primo Levi privilegiò sempre un'analisi materialistica, «fredda», della Shoah. Ne descrisse i meccanismi come un'accumulazione lenta e graduale di procedure, di norme, di pratiche finalizzate alla progressiva cancellazione dell'identità delle vittime e all'annullamento della loro natura umana; l'immane sterminio non era

stato «una prerogativa esclusivamente ebraica» e la Shoah, tuttavia, come annichilimento dell'umanità della vittima, come distruzione della sua «persona», si rivelò un «tragico privilegio squisitamente ebraico»: il profilo di un bambino detenuto nel campo di Auschwitz, Hurbinek – che Levi definisce il «figlio della morte» –, è esemplare. Hurbinek era un «nulla» privo della parola, «che nessuno si era curato di insegnargli» e Hurbinek – conclude Levi – avrebbe potuto essere solo un bambino ebreo.⁶⁰⁰

All'opposto, il modello di memoria proposto da Elie Wiesel appare moraleggiante, pedagogico, più incline ad alimentare l'assuefazione e la recriminazione.

La Shoah è stata per decenni un evento insostenibile per la cultura europea. Talvolta essa è stata banalizzata da una narrazione ridotta dalla proliferazione delle occasioni istituzionali della memoria a una successione di orrori. Il rischio, allora, che l'imperativo del ricordo produca un'imprevista e beffarda eterogenesi dei fini è molto forte. ⁶⁰¹

Primo Levi l'aveva compreso con largo anticipo. Decise perciò di narrare quei connotati dello sterminio nazista che ne definiscono il carattere di catastrofe generale di tutta l'umanità e, al tempo stesso, di fenomeno «unico» – la deportazione di massa, la volontà di genocidio, il ripristino dell'economia schiavistica, l'annullamento della dimensione umana dell'individuo – ma combatté contro una memoria in cui persecuzione e Shoah venissero inglobate e confuse in un amalgama indistinto. La sua scrittura riuscì a combattere la rimozione postbellica.

Negli anni quaranta, la società europea traumatizzata dalla guerra aveva una necessità estrema di ricostruire una memoria condivisa⁶⁰² che evitasse ogni ulteriore conflitto, pericoloso per la coesione sociale e morale; così, nei tempi immediatamente successivi allo sterminio, la Shoah conobbe una rimozione spiegabile soltanto in parte con l'enormità della tragedia.

Solamente a partire dal processo Eichmann, il recupero delle testimonianze e la formazione di una storiografia specializzata iniziarono lentamente a colmare il vuoto⁶⁰³ di memoria, incorrendo però talvolta in un rischio di segno opposto: lo sterminio divenne un fenomeno incommensurabile ed eccezionale, soprattutto nelle interpretazioni che miravano a ridurlo nella dimensione di un'intenzione originaria di Hitler.⁶⁰⁴ E di questa stessa «intenzione» non mancarono nemmeno le letture di tipo teologico.⁶⁰⁵

Molti eventi concorrono a che «l'immagine degli ebrei» non sia più quella uscita dalla seconda guerra mondiale e dallo sterminio: il conflitto ultradecennale tra Stato di Israele e arabi di Palestina fa sì che le vittime della Shoah siano ritenute, esse stesse, responsabili del massacro di un altro popolo.

La semplice comparazione – per tacere dell'equivalenza – è ignobile, ma la percezione è diffusa. Così, se non dal 1967, almeno dal 1982 – anno dell'invasione israeliana del Libano – la memoria dello sterminio si è scontrata con difficoltà sempre più grandi nella creazione di una memoria solidale. La vittima, nell'antropologia del sacrificio, deve sempre restituire un'immagine di innocenza.⁶⁰⁶

Lo Stato israeliano non è innocente, l'ebreo di Israele si è difeso e ha combattuto, la diaspora viene accomunata, anzi schiacciata sullo Stato ebraico. Al tempo stesso Israele non è scomparso e la questione israeliano-palestinese, da decenni, provoca non una critica, legittima,

delle politiche dei suoi governi, bensì la sua delegittimazione come Stato; di più: l'identificazione di sempre più ampi settori della diaspora con Israele ha attivato un nuovo antiebraismo, non riconducibile né alla tradizione antiggiudaica cristiana né all'antisemitismo razziale (ormai ridotto a culto notturno). Gli ebrei della diaspora vengono dipinti come gli emissari, i complici, i rappresentanti di uno Stato, lo Stato di Israele, che costituirebbe l'avamposto militare e l'intelligenza dell'«impero americano» (così come viene definito, ad esempio, dalla propaganda islamista). Nell'«antimondialismo» succedaneo del vecchio «antimperialismo» precipitano però anche molti residui ideologici dell'antisemitismo europeo, dissepelliti soprattutto nelle regioni dell'Europa centrale e orientale o riemersi nel linguaggio dell'islamismo a ovest di Allah.⁶⁰⁷

Le conseguenze sono state disastrose: sul terreno della memoria, la sofferenza dei palestinesi – anch'essa un'eredità europea, e in particolare del mandato britannico in Palestina dopo la prima guerra mondiale ⁶⁰⁸ – è stata ipertrofizzata sino a renderla equivalente allo sterminio nazista degli ebrei, mentre quest'ultimo viene «ridotto» in scala, sino a renderlo comparabile con la repressione israeliana nei confronti degli arabi della Palestina.

Aberrazioni e distorsioni non possono essere contrastate facilmente, poiché spesso non basta il ritorno ai fatti e alle prove: decostruzioni e decontestualizzazioni sono effetti di un conflitto politico e culturale sulle questioni dell'identità, contro cui l'arma della critica può ben poco. La propaganda fondata sulla presunta denuncia della «mondializzazione» e della «globalizzazione» riduce infatti la memoria della Shoah a un'invenzione dello Stato di Israele e al ricatto dei discendenti dei sopravvissuti. Il presidente iraniano Ahmadinejad può così attribuire la «menzogna della Shoah» al disegno antico degli ebrei di «controllare il mondo», attingendo, consapevolmente o no, al vecchio paradigma «vittimistico» dei falsificatori dei *Protocolli* e alla retorica degli stessi persecutori nazionalsocialisti e fascisti (che si ritenevano le vittime del trattato di Versailles o del complotto giudaico-bolscevico).⁶⁰⁹

Il collasso del codice culturale antifascista nella cultura italiana dev'essere contestualizzato nel grande terremoto europeo iniziato nel 1989.

Dal 1989, l'Europa ha perso ogni residua centralità culturale. L'integrazione europea, necessaria per contrastare la regressione economica, pone – con gli allargamenti progressivi dell'Unione – il problema di conciliare lo Stato nazionale con la nuova dimensione politica continentale, mentre l'inatteso ritorno delle presunte identità etniche, locali, regionali, nazionali ha riaperto, ancora una volta, la questione delle minoranze.⁶¹⁰ Nel contesto delle nuove rivalità e ostilità l'Europa, che ha visto sterminare metà dei propri cittadini «più europei e meno nazionalisti», gli ebrei, deve affrontare di nuovo il nodo della memoria dello sterminio e dimostrare che la riconciliazione dell'Europa con il proprio passato può avvenire solamente attraverso la salvezza della memoria degli ebrei, non malgrado o contro la memoria degli ebrei.⁶¹¹

La forma delle relazioni tra memoria pubblica della guerra mondiale, storia della Resistenza antinazista e ricordo della persecuzione antiebraica si è modificata. Nella storia della Repubblica italiana, ad esempio, a metà degli anni novanta è intervenuta una cesura

determinante, rappresentata dal collasso del sistema politico dei partiti italiani e delle culture politiche repubblicane che ci forza a riconsiderare anche la storia degli italiani ebrei in una prospettiva di più lunga durata, dall'epoca dell'emancipazione risorgimentale alla vicenda dell'Italia fascista e postfascista.

Siamo ormai in grado di abbandonare la tesi convenzionale del «patriottismo» della minoranza ebraica e di affermare che la sua partecipazione alla causa nazionale e alle guerre risorgimentali, poi la sua integrazione nell'Italia liberale, seguirono percorsi difformi, e non solo per ragioni geostoriche, nelle diverse regioni del paese; che, in particolare, l'integrazione nel nuovo Stato unitario non fu esente da reazioni di rigetto da parte delle élite locali e della Chiesa cattolica, e da crisi anche nelle stesse comunità ebraiche. Il canone risorgimentale incardinato sull'idea romantica di nazione e quindi sulle figure dell'onore e della fratellanza di sangue fu incrinato definitivamente nella crisi della fine del XIX secolo e forse già dal 1870, per essere inglobato nella retorica del regime fascista, con il risultato di portare al tracollo la rappresentazione tradizionale della patria.⁶¹²

Il *De profundis* italiano, tra 1943 e 1945, con la persecuzione da parte italiana e in volenterosa collaborazione con i nazisti, dei compatrioti ebrei, fece a pezzi le illusioni risorgimentali sull'emancipazione, riportando alla luce le culture antiliberali e i loro stereotipi antiebraici, ravvivate dallo Sturm und Drang antipolitico dell'età giolittiana, poi dal fascismo italiano.⁶¹³ Il complesso intreccio di percorsi istituzionali e culturali che condussero l'ebraismo italiano a integrarsi nelle istituzioni dello Stato e a esprimere un consenso al regime dev'essere riconsiderato meno ottimisticamente, anche se non si può, tuttavia, neppure sottovalutare il significato delle più determinate cospirazioni antifasciste, nella Firenze del 1922-24 come nella Torino del 1934 e 1935, che videro protagonisti soprattutto giovani studenti, intellettuali e professionisti ebrei. Qui preme però sottolineare che né la presenza dei giovani ebrei nell'antifascismo né, sul versante opposto, il confluire del vario antisemitismo italiano nella persecuzione di regime indussero gli italiani ebrei ad abbandonare quell'autoconsolatoria e ingannatrice rappresentazione culturale costruita con il Risorgimento e con l'emancipazione. «Ritrovare se stessi» dopo la Shoah - ha scritto Guri Schwarz⁶¹⁴ - costituì per gli italiani ebrei l'approdo incerto di un cammino faticoso, segnato non solamente dalla memoria della persecuzione inattesa e dal trauma dello sterminio, ma anche dalla novità della nascita di Israele nel 1948.

Quasi per fisiologica reazione, si formò una lettura autoassolutoria della vicenda delle comunità ebraiche sotto il fascismo. Da quella derivò, coerentemente, una interpretazione dell'antisemitismo fascista come «parentesi», condivisa dagli ebrei e da buona parte degli antifascisti italiani; e l'implicito, sotterraneo conflitto tra ricordo ebraico e memoria pubblica nazionale (peculiarità invero non esclusivamente italica), almeno nei due decenni successivi alla guerra, venne acquietato, o rimosso da una rappresentazione armonica: gli italiani ebrei parteciparono alla pulsione autoassolutoria che coinvolse la stragrande maggioranza degli italiani, delle forze politiche, delle istituzioni nazionali e di larga parte della nostra cultura. La responsabilità della persecuzione dei diritti e delle vite venne conseguentemente attribuita esclusivamente ai nazisti, evitando qualsiasi indagine su quella del regime italiano; Auschwitz divenne certamente il paradigma della persecuzione, ma escluse dalla sua

memoria alla storia delle culture europee antilluministiche, le responsabilità della Chiesa cattolica, le campagne antisemite dei cattolici, dei nazionalisti e dei sindacalisti già prima della Grande Guerra. Senza ripensare alle radici e identità degli italiani ebrei, si tentò di affratellare tutti i perseguitati, non di render ragione delle dinamiche persecutorie, nonché della loro connessione con la tradizione antiggiudaica cristiana e con le sue eredità nel XIX secolo e nei primi decenni del XX.⁶¹⁵ Dal 1945, prese così forma una nuova autorappresentazione funzionale all'integrazione dello sterminio nella memoria pubblica postfascista.

Ben più tardi la memoria del trauma divenne l'unico segno intelligibile dell'identità ebraica. Di fronte a una crisi storica dell'ebraismo e alla perdita di un contenuto significante di valori comuni, ciò che rimaneva si trasformò in «una specie di coscienza astratta dell'essere ebrei», ebrei peraltro ormai incapaci di vivere in contatto con le fonti vive della tradizione, obbligata a usare il ricordo della persecuzione per reagire alla sua crisi di svuotamento.⁶¹⁶ Non si è infatti troppo lontani dalla verità se si afferma che, ad esempio, tra i dispositivi della memoria degli italiani ebrei e le dinamiche della memoria nazionale, incardinata sulle origini della Repubblica e sul canone resistenziale, si determinarono nessi profondi, quanto sfuggenti, a partire dal comune e non riuscito conato di autorifondazione sulla ferita della guerra e sulla rimozione degli interrogativi più laceranti. All'inizio entrambe utilizzarono l'alibi del passato prossimo per obliare l'eredità più remota, sì che autoassoluzione e lettura parentetica dell'antisemitismo furono gli inevitabili corollari di queste memorie selettive.⁶¹⁷

Claudio Pavone ha scritto che la Resistenza fu anche «tutta un tentativo di fare i conti con il passato».⁶¹⁸ La storia delle relazioni tra memoria «patriottico-resistenziale» e memoria ebraica fa però saltare lo schema cronologico più diffuso nel quale la Resistenza è stata a lungo narrata, sollecitandoci ad abbracciare con un solo, unico sguardo la transizione dalla crisi del regime, nel luglio 1943, alla firma del trattato di pace, nel 1949; da tale punto di osservazione si possono anche ripensare le forme in cui la società e le istituzioni nazionali hanno rielaborato la memoria pubblica nazionale e quella degli italiani ebrei, per giungere a una diversa valutazione di atti politici, stili commemorativi, paradigmi di lettura e processi di mitopoiesi. Il punto al quale dobbiamo tornare è il tracollo del regime, opera di una frazione del gruppo dirigente del fascismo e inizio di una crisi catastrofica dello Stato unitario.

Salvatore Satta incalzava già molti anni fa: «Nessuno, che non abbia vissuto la terribile esperienza della guerra, può immaginare le forme parossistiche che andò assumendo, coi giorni e con gli anni, la volontà di sconfitta degli italiani» e la «confusione generata da quel contrastante sentimento».⁶¹⁹ La sentenza di Satta svergognava la dichiarazione politica con cui il primo governo antifascista, presieduto da Bonomi, il governo del Regno del Sud cobelligerante a fianco degli Alleati contro la Germania, aveva preteso di attribuire la responsabilità della guerra di aggressione solo al gruppo dirigente del regime (una parte del quale aveva peraltro provocato l'arresto di Mussolini, il 25 luglio 1943), inventandosi la menzogna autoassolutoria che «la grande maggioranza del paese, già nel 1940, era schierata contro la dominazione fascista».⁶²⁰

Il punto è proprio questo: quale sia stato il fondamento reale, l'origine, della religione civile e morale dell'antifascismo, dunque anche il suo ruolo nelle memorie nazionali e degli italiani ebrei. Nella discussione del problema, la comparazione tra le fonti della memoria ebraica e i documenti della memoria patriottica e resistenziale può essere di grande aiuto.

Il *Diario* di Piero Calamandrei è, da tale punto di vista, una fonte straordinaria che restituisce pienamente la meditazione sul nesso tra nuova morale politica e fede cristiana che, sotto l'impressione della tragedia, Calamandrei ebbe in comune con Benedetto Croce, Luigi Russo e Piero Pancrazi: imprescindibile per ricostruire la memoria e la coscienza del paese fu l'edificazione di una nuova fede condivisa dalla nazione, dunque di una nuova «mistica», di una «religione dell'antifascismo» (che ognuno peraltro intendeva in modo diverso). Di tale religione civile, Calamandrei fu dal 1944 il sommo sacerdote. Maestro di una retorica tutta giocata sul canone risorgimentale, egli auspicò sempre la «necessità di un cristianesimo eroico, con martiri e supplizi», che avrebbe risposto alle domande di senso e di drammaturgia largamente diffuse.⁶²¹ Ma quel nuovo cristianesimo, l'antifascismo, mancò l'occasione: furono infatti sconfitti i vari progetti di costruire una religione civile, con relativi rituali, mitografie e monumenti, e venne mancato l'obiettivo di costruire un'«egemonia» della nuova cultura politica fondata sulla memoria condivisa di un paese dilaniato. Si trattò di una sconfitta culturale e politica provocata certo anche dalla crisi delle coalizioni unitarie e dei governi di unità nazionale, poi dalla restaurazione della guerra fredda. Così ogni partito, ogni confessione religiosa, talvolta ogni comunità sviluppò e coltivò memorie diverse. Molti decenni dopo, il tracollo del sistema politico e dei partiti repubblicani avrebbe fatto baluginare alle antiche e nuove destre antirepubblicane e anti-antifasciste la tanto attesa eventualità di cancellare tutta l'epoca politica repubblicana e con essa l'antifascismo, l'insopportabile Resistenza, il mito della democrazia partecipata e infine il sogno operaio di innalzarsi a classe dirigente. Dalla metà degli anni novanta, le nuove e antiche destre recuperarono, in continuità con le ragioni dei vinti nel 1945, la necessità di una memoria condivisa, perché incardinata sull'oblio dell'opposizione antitotalitaria, cercando di cavar profitto dalla fragilità delle memorie antifasciste e dalle omissioni di quella ebraica.

Ma i peccati di memoria non sono certo iniziati sul declino del secolo. Sin dal 1946, i meccanismi della giustizia epurativa, il mancato procedimento contro il vertice del sistema di occupazione tedesco e la sottrazione al giudizio dei nostri criminali di guerra avevano contribuito alla stabilizzazione dell'assetto politico italiano e dei quadri di riferimento di una memoria nazionale parziale e selettiva, sotto il profilo sia morale che politico e geografico. Qui risiede senz'altro la causa profonda della fragilità dell'antifascismo repubblicano successivo alla fine stessa della Resistenza.⁶²²

La sconfitta culturale aveva tuttavia radici assai più profonde, come rivelano alcuni documenti.

Depositato presso l'Archivio dell'Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia (Fondo Pietro Malvezzi, in parte ancora inesplorato), le lettere dei condannati a morte della Resistenza spesso contengono le *formulae* codificate dell'accettazione della morte quale «dovere cristiano»: a prescindere dall'estrazione sociale e dall'appartenenza politica, le forme dell'addio ai congiunti provano

un'ampia consonanza dei testamenti dei partigiani morituri con le lettere dei combattenti della Grande Guerra e, più indietro nel tempo, con le figure usate dai martiri del Risorgimento. Si pensi, ad esempio, a una delle fonti più note, il *Confortatorio di Mantova*, dedicato nel 1868 da monsignor Luigi Martini ai «martiri» di Belfiore, i cui testi provano l'adesione consapevole dei cospiratori al credo e al catechismo mazziniano, ma anche la presenza della tradizione cattolica, dunque la conformità di quei testamenti al canone della regolazione devota del rapporto tra i morituri e coloro che sono destinati a raccoglierne le parole.

Ho approfondito altrove questa riflessione.⁶²³ Mi limito qui a sottolineare come in quei documenti colpisca proprio la dimensione religiosa della scelta di vita morale dei resistenti, non inconciliabile certo con una fede politica comunista o socialista (per non dire democratico-cristiana), ma che rivela, sebbene a posteriori, un clamoroso contrasto con quel progetto di religione civile antifascista che si tentò di realizzare tra il 1945 e il 1947, nell'epoca dei governi di unità nazionale. La debolezza dei poteri e delle istituzioni che, in reciproco conflitto, cercarono di governare la transizione dal fascismo al postfascismo (la monarchia e il CLN, l'esercito e i partiti, la burocrazia e la Chiesa cattolica) fu certamente la causa decisiva; né lo Stato si dimostrò capace di iscrivere nella cornice di un codice unitario le commemorazioni, le feste pubbliche e il culto dei caduti, o di riannodare il linguaggio politico repubblicano alla tradizione democratica prefascista. C'è da chiedersi, però, se la polisemia dei linguaggi, la fragilità della nuova comunità politica uscita dal trauma della guerra e l'incoerenza delle politiche verso i reduci e i partigiani abbiano avuto solo queste fondamentali cause di natura politica. O se, invece, tale fenomeno non riveli la permanenza di tradizioni profondamente radicate, alle quali poterono anche appoggiarsi memorie diverse, quelle dei familiari delle vittime dei massacri di civili, quelle delle comunità religiose, quelle dei superstiti dei bombardamenti alleati.⁶²⁴

Forse sto insistendo troppo sulle fragilità speculari delle memorie degli italiani non ebrei e degli italiani ebrei. Lo faccio per reagire, come non ebreo, all'estrema solitudine in cui oggi è affrontato il ricordo della Shoah, consapevole che le simmetrie strutturali tra le memorie sono oggi assai meno forti e non rendono affatto meno grave l'attuale isolamento, culturale e politico, del ricordo ebraico, riflesso di un pregiudizio assai diffuso tra i non ebrei.⁶²⁵

Progressivamente, Auschwitz è divenuta l'unica «culla della nuova coscienza ebraica e della nuova nazione ebraica».⁶²⁶ Così la dicotomia tra memorie della guerra e memoria ebraica si è tramutata in una delle molte difficoltà della moderna situazione spirituale, mentre la rinascita delle logiche identitarie o la ricerca di un'impossibile memoria condivisa tra gli eredi del fascismo e delle sue vittime si alimentano del luogo comune del «dovere della memoria».⁶²⁷

Una difficoltà ulteriore è costituita dalla contraddizione tra memoria e storia.

Un'alternativa drammatica ha opposto gli storici Martin Broszat e Saul Friedländer a proposito della relazione tra memoria e storiografia: il primo ha considerato la persistenza di una memoria «luttuosa» come il principale ostacolo alla storicizzazione del nazionalsocialismo, mentre il secondo, al contrario, ha paventato la possibile riduzione della

razionalizzazione storiografica a normalizzazione, quindi il timore che la ritualizzazione del lutto possa esaurire quella commozione e quella partecipazione emotiva che rappresentano risorse importanti anche per la ricerca.⁶²⁸

Lo studio della storia della persecuzione degli ebrei non può essere sollecitato solamente dalla curiosità erudita, e non si nutre solo di limpida razionalità, ma vive di quel «furore della memoria» che Arno Mayer considera invece inconciliabile con la storiografia: non è vero - scrive Friedländer - che passione e memoria ostacolano l'indagine storiografica né che, tantomeno, confliggano con le aspirazioni illuministiche al cambiamento. Si tratta di dimensioni che difficilmente possono sottrarsi alle dinamiche dell'industria culturale e della democrazia televisiva che governano oggi tutti i processi culturali, ma ad esse la ricerca non può rinunciare. (Friedländer fortunatamente non sovrappone l'istanza di integrare la memoria nella narrazione storica a un'esigenza meno chiara, e più discutibile, qual è la finalizzazione della ricerca a una politica della memoria).⁶²⁹

Se la storiografia non è in grado di rendere ragione delle trasformazioni della memoria - ha scritto Vidal-Naquet - essa si riduce a un pensiero di livello miserabile:⁶³⁰ ciò significa che la storiografia deve raccogliere la sfida della memoria ma impedire che la memoria venga congelata in una storia normalizzata o monumentale, cristallizzando la passione che è all'origine della ricerca. A Berlino il Museo ebraico progettato da Daniel Libeskind rappresenta splendidamente il superamento della dicotomia tra memoria e storia: qui la continuità della storia ebraico-tedesca si arresta là dove quella linea viene spezzata dalla discontinuità della persecuzione, simbolizzata nella voragine della Shoah.⁶³¹ La stessa istanza, mi sembra, esprime Roberto della Rocca, quando ammonisce la storiografia a non dissipare il «sale della memoria».⁶³²

2. Il ricordo della Shoah, dentro e fuori la storia

Della Shoah - in ebraico: sterminio, annullamento - oggi conosciamo l'organizzazione industriale, le tecnologie, la dimensione politica, la burocrazia amministrativa e l'irrazionalità strategica rispetto allo stesso obiettivo nazista di vincere la guerra.⁶³³ Molto sappiamo delle vittime: del calvario degli uomini dal lavoro forzato all'esecuzione, del destino delle donne, del baratro in cui sprofondavano subito vecchi, malati, bambini. Dalia Ofer, Lenore Weitzman e Anna Bravo ci hanno insegnato che la strada verso l'annientamento era segnata anche dalle differenze di genere e da eventi che colpivano in modo specifico gli uomini in quanto uomini e le donne in quanto donne.

Il contributo fondamentale di Raul Hilberg alla conoscenza della macchina burocratica, amministrativa e tecnica dello sterminio fu seguito da quelli di Philippe Burrin, Christopher Browning, Martin Broszat che, in anni più recenti, hanno fatto scoperte decisive;⁶³⁴ ma soltanto nel 1992, tuttavia, il verbale della conferenza berlinese di Wannsee, organizzata il 20 gennaio 1942 dal capo della Direzione generale per la sicurezza del Reich e della Sipo-Gestapo, Heydrich, per conto di Göring e di Himmler (e redatto dal capo della sezione «Emigrazione ed evacuazione» di quella Direzione, Adolf Eichmann) è stato pubblicato da Kurt Pätzold ed Erika Schwarz.⁶³⁵ Con il verbale di Eichmann e il testo dell'autorizzazione in data 31 luglio 1941, siglata da

Göring e indirizzata a Heydrich, per preparare una «soluzione globale della questione ebraica», sono state acquisite le prove definitive che la Direzione generale per la sicurezza si era posta almeno tre obiettivi politici: riservare esclusivamente a se stessa il compito di liquidare gli ebrei tedeschi e dell'Europa occupata, coordinare tutte le istituzioni del Reich coinvolte nella «soluzione globale», pianificare l'eliminazione degli undici milioni di ebrei europei compresi tra il Portogallo e l'Unione Sovietica. Così tra la fine dell'estate del 1941 e l'inizio del 1942, le politiche antiebraiche naziste avviate con le leggi di Norimberga approdarono allo sterminio attraverso la progressiva radicalizzazione della persecuzione, rivelando che la persecuzione dei diritti era stata la premessa imprescindibile della persecuzione delle vite, decisa a Wannsee e perfezionata con l'organizzazione industriale dello sterminio.

Il progetto hitleriano aveva concepito sin dall'inizio il disegno di risolvere definitivamente la «questione ebraica». Nello sterminio però non vi fu alcuna implicita teleologia: la decisione finale probabilmente «prese forma a pezzi e a bocconi», secondo procedure tipiche di un sistema di «disordine organizzato» che Franz Neumann - il maestro di Raul Hilberg - ha sintetizzato con il nome di Behemoth, l'antagonista biblico di Leviathan,⁶³⁶ includendo tra i responsabili della soluzione finale i capi nazisti, le organizzazioni del partito, ampie sezioni dell'esercito, dirigenti dell'industria, funzionari della burocrazia, agenti di polizia, cittadini volenterosamente attivi e semplici ferrovieri. La lettura dell'organizzazione della macchina dello sterminio proposta da Hilberg, Kershaw, Broszat e Mommsen - che è stata definita «funzionalista» o «strutturalista» - non esclude affatto la responsabilità personale e l'intenzione criminosa di Hitler, documentata del resto dai suoi biografi Fest, Toland, Haffner,⁶³⁷ mentre invece Lucy Dawidowicz, nel suo libro pionieristico *The War against the Jews*, aveva proposto l'idea che la «soluzione finale» fosse stata elaborata già prima del 1925 (anno di pubblicazione del secondo volume di *Mein Kampf*) o risalisse addirittura al periodo della degenza di Hitler nell'ospedale di Pasewalk, nel 1918. Privilegiare il sistema, la struttura e il modo rispetto all'intenzione non esclude quindi la presenza di quell'intenzione, ma consente di capire come l'aspetto decisivo sia stato nel contesto, nel *come*, nelle procedure burocratiche e amministrative e nelle soluzioni tecniche con cui la soluzione finale fu realizzata. In tal senso, il mancato reperimento di un ordine formale di Hitler datato tra 1941 e 1942 non costituisce affatto un problema insormontabile, come invece pretendono i negazionisti.⁶³⁸

Sino al 1938, la politica di inasprimento delle misure di persecuzione dei diritti, le espulsioni dagli uffici, dalle aziende e dalle scuole, oltre che le confische dei beni e le altre vessazioni, avevano mirato a realizzare l'emigrazione forzata. Dal 1941 le conseguenze della guerra sul fronte orientale provocarono la radicalizzazione delle misure e costituirono il contesto della deportazione e dello sterminio: nella seconda metà di quell'anno il corso della guerra mondiale mutò profondamente a causa del fallimento della guerra-lampo contro l'Unione Sovietica e le difficoltà di deportare e concentrare tutti gli ebrei dell'Europa dell'Est, oltre all'impossibilità di controllare gli oltre tre milioni di ebrei polacchi residenti nei territori del governatorato, suggerirono alle autorità naziste di iniziare lo sterminio, con le fucilazioni di massa, che condussero a stragi immani come quella di Baby Yar, presso Kiev. Seguirono, inizialmente solo nella regione baltica, le gassazioni mediante monossido di carbonio negli speciali autocarri

attrezzati per lo sterminio. La terza fase, infine, fu quella dei campi di annientamento, nei quali l'organizzazione burocratica e industriale riprodusse le soluzioni tecniche già adottate con il «progetto eutanasia», con cui in Germania erano state eliminate, prima della guerra, decine di migliaia di persone portatrici di gravi patologie.⁶³⁹

Lo sterminio, quindi, fu anche la conseguenza della necessità di evitare azioni troppo disordinate e controproducenti per la conduzione della guerra. Certamente l'escalation fu avviata con lo stallo della guerra di aggressione all'URSS, ma lo sterminio fu al tempo stesso l'ultimo effetto del meccanismo messo in movimento dalla definizione legislativa dell'«ebreo» e dalle decisioni politiche di discriminare e perseguire gli ebrei prese da molti paesi europei ben prima del 1939, senza alcuna pressione da parte nazista;⁶⁴⁰ la guerra in Europa orientale chiuse solo la prospettiva dell'espulsione e della deportazione in Oriente, ponendo ai dirigenti del Reich problemi esplosivi: l'eliminazione totale degli ebrei russi, la gestione di campi di concentramento e di lavoro sempre più affollati, lo sgombero dei ghetti polacchi ridotti a lazzaretti. Da tale punto di vista, lo sterminio potrebbe essere ritenuto la risposta a una situazione complessa del sistema di occupazione tedesco nell'Europa orientale, nonché il punto di arrivo di un sistema razionale, amministrativo, tecnico che coinvolse anche gli apparati non nazisti, come l'esercito. L'eliminazione degli ebrei dalla società europea (persino eventualmente nella forma dell'emigrazione forzata) costituiva comunque la conclusione coerente di tutta la letteratura di propaganda del XIX secolo.

Lo sterminio fu «moderno» non solo perché organizzato con le tecniche moderne. Fu «moderno» perché nel sistema tecnico del campo l'ebreo venne definitivamente adattato all'immagine che la fabbricazione dei falsi della propaganda aveva preteso darne: il campo fu una soluzione tecnica, quindi moderna, per tradurre in pratiche concrete l'antico odio alimentato dalla guerra ideologica contro le libertà moderne, l'emancipazione, il presunto complotto finanziario contro le comunità nazionali.⁶⁴¹

E tale conclusione ripropone, ancora una volta, il problema del «posto» dello sterminio degli ebrei nella storia moderna e della «unicità» della Shoah, innanzitutto in relazione al processo incarnato dalla propaganda falsificatrice e dalla persecuzione, usate per eliminare ogni connotato di umanità negli uomini concentrati nel campo.

L'unicità non esclude la comparazione tra la Shoah e gli altri genocidi, né il tentativo di costruire una tipologia dei campi di concentramento, come quella proposta da Andrzej Kamiński;⁶⁴² la specificità, anzi l'unicità dello sterminio nazista risiede nel fatto che, per la prima volta, qualcuno tentò di stabilire chi doveva e chi non doveva abitare la terra, piegando scienza e tecnologia al progetto di eliminare dall'umanità una parte del genere umano.

C'è chi ritiene che la tesi dell'unicità del genocidio ebraico ne danneggi l'intelligenza. Per evitare l'assuefazione a un orrore spettacolarizzato e riconsiderare con freddezza gli eventi, si sostiene che sia più proficuo riguardare ai fatti come se non li potessimo capire, alla realtà come se essa fosse priva di significato, senza partecipazione ed emozione. Non è detto tuttavia che la diminuita passione o la separazione dell'indagine storica dalla memoria giovino alla comprensione storica: il caso del genocidio degli armeni, che ha ottenuto riconoscimento solo a distanza di novantatré anni, prova l'infondatezza dell'ipotesi. ⁶⁴³ La storiografia può costituire anzi solo un

tardivo risarcimento della rimozione.

Nel caso degli ebrei, la rimozione non ebbe come oggetto unico lo sterminio, ma anche il modo con cui l'Europa si sbarazzò di una gran parte degli ebrei ad esso sopravvissuti. Nel 1946 vi era in Europa un numero di ebrei addirittura doppio di quello di coloro che vi risiedono attualmente, ma il trattamento che veniva loro riservato nei campi di rifugio o nei luoghi a cui tornarono dopo la deportazione impose a molti l'emigrazione.

La fine della guerra non interruppe neppure i massacri. In Polonia continuarono ancora dopo la cacciata dei nazisti: un pogrom sanguinoso ebbe luogo nella città polacca di Kielce il 4 luglio 1946, un anno dopo la fine della guerra, e si trattò non solo di un'inaudita terrificante replica delle sollevazioni popolari nell'Impero russo degli inizi del Novecento, ma anche di una reazione della società polacca all'intollerabile denuncia della sua complicità con i nazisti (si pensi al massacro di Jedwabne del 10 luglio 1941). I sopravvissuti, con la loro semplice presenza, rappresentavano un atto di accusa insopportabile, intollerabile, incancellabile. ⁶⁴⁴

Primo Levi ha scritto: «non si può comprendere e non si deve comprendere, perché comprendere è quasi giustificare». ⁶⁴⁵ Lo scandalo dell'apparente «gratuità» della persecuzione invita a collocare la Shoah all'interno della storia del progetto nazista di dominio, della guerra mondiale hitleriana per la conquista del *Lebensraum*, dell'eliminazione politico-militare del bolscevismo. Strettamente correlato al contesto della strategia militare nazista, lo sterminio degli ebrei fu però anche un «servizio disinteressato» che i nazisti vollero prestare all'umanità e una sorta di metafisica missione, che pregiudicò in diverse occasioni la loro strategia bellica: al contrario di quanto ha sostenuto Ernst Nolte, la pulsione dell'annientamento fu rivolta esclusivamente contro gli ebrei, e solo in secondo luogo contro il comunismo.

Ma il contesto storico della Shoah non ne esaurisce tutti i significati: si deve comprendere, ma non basta comprendere. In una delle pagine più penetranti sulla conoscenza storica, Henri-Irénée Marrou ha descritto la storiografia come un processo cognitivo fondato sulla divinazione di tracce, indizi, impronte lasciate dall'uomo, provando, da un punto di vista logico, come la comprensione di queste fonti del passato «non differisca da quella dei segni e degli indizi che ci rendono possibile la conoscenza degli altri nell'esperienza del presente». ⁶⁴⁶

Poco prima di morire in un ospedale americano, Momigliano ricordò che lo sterminio degli ebrei era stata l'opera di «fascisti e nazisti collaboranti nell'inviare milioni di ebrei nei campi di eliminazione», e che questa era stata possibile solo grazie all'indifferenza, maturata in secoli di ostilità da parte cristiana, per «i connazionali ebrei». ⁶⁴⁷

L'emancipazione del XIX secolo modificò certamente il quadro giuridico degli Stati di Antico Regime. La propaganda antiebraica promossa in Europa occidentale e centrale dai movimenti cattolici e protestanti costituì la piattaforma culturale della lotta allo Stato secolarizzato, e nell'antisemitismo sociale dei cristiano-sociali austriaci e dei cattolicosociali francesi si è vista, giustamente, la risorgenza di temi, figure, stereotipi antichi della tradizione antiggiudaica cristiana; infine, la stessa geografia della legislazione antiebraica europea

documenta ampiamente la dimensione che l'antisemitismo politico organizzato assunse nell'Europa del Novecento. Le mitologie razziste dei nazisti furono condannate da Pio XI, ma i pronunciamenti pontifici ed episcopali evitarono di coinvolgere esplicitamente nella condanna anche l'antisemitismo in quanto tale. Nell'agosto 1941, Pio XII offrì anzi un parere favorevole al progetto di legislazione antiebraica elaborato dal regime di Vichy e Roma non rispose mai alle richieste di condanna delle persecuzioni, avanzate dall'agosto 1942 dal metropolita greco cattolico di Lvov, Andrzej Szeptycki, e già da prima dallo stesso vescovo di Berlino, Konrad von Preysing.⁶⁴⁸

La Chiesa nazionale polacca, nella sua maggioranza, non ha voluto riconoscere che il pogrom del 1941 a Jedwabne⁶⁴⁹ venne perpetrato dai «vicini della porta accanto» senza istigazione delle autorità naziste. E si sa che in Ucraina, ad esempio, le persecuzioni furono attuate con l'attiva collaborazione della popolazione e spesso del clero della Chiesa uniate. Nel suo capolavoro, mai pubblicato in Unione Sovietica e uscito postumo, Vasilij Grossman, autore celebrato dalle autorità comuniste per altre sue opere, immagina che Anna Semerova, madre del protagonista Viktor Strum, sull'orlo dell'esecuzione scriva al figlio una lettera: in essa narra come abbia dovuto lasciare la casa, intraprendere il lungo viaggio verso il medioevo del ghetto, poi essere deportata verso il campo di sterminio. La marcia degli ebrei, gravati da abiti pesanti nonostante l'estate, si svolgeva tra due ali di popolazione ucraina, «in maniche di camicia», che li guardava con occhi curiosi e spietati, di rado commossi, spesso indifferenti.⁶⁵⁰

L'indifferenza, scrive Momigliano, non si può comprendere senza scavare nella tradizione ostile. Marrou aggiunge: la comprensione dei documenti del passato utilizza lo stesso processo cognitivo di cui si serve la conoscenza del comportamento dell'altro nel presente, quindi di noi stessi: comprendere allora coloro che furono indifferenti nel passato è una buon premessa per capire la nostra possibile attuale inerzia. Qualsiasi onesto funzionario, qualsiasi brav'uomo può trasformarsi in un burocrate della macchina della repressione.

Tzvetan Todorov replica: «non m'interessa il passato in quanto tale, ma l'insegnamento che credo di poterne trarre e che si rivolge a noi, oggi. Ma qual è questo insegnamento? Gli avvenimenti da soli non rivelano mai il loro senso e i fatti non sono mai trasparenti. Per insegnarci qualcosa, hanno bisogno di essere interpretati».⁶⁵¹ Il protagonista di Todorov è Marek Edelman, un giovanissimo portantino dell'ospedale di Varsavia che con pochi altri organizzò l'insurrezione del ghetto, nel 1943, armati solo di una decina di pistole, alcuni chili di esplosivo, qualche bomba a mano. Il manipolo degli insorti ebrei tenne testa ai nazisti per venti giorni, ma solo pochissimi di loro scamparono miracolosamente al massacro: Edelman ci riuscì e partecipò anche alla rivolta generale della capitale, l'anno successivo, combattendo ancora i tedeschi e guardandosi le spalle dagli sciovinisti polacchi, mentre l'Armata Rossa temporeggiava sull'altra sponda della Vistola.

Nel dopoguerra divenne medico. A più riprese, fu duramente perseguitato dal regime comunista polacco, anche per aver protestato contro l'espulsione degli studenti protagonisti della rivolta del marzo 1968 nella quale il governo aveva voluto intravedere l'ennesimo complotto ebraico-sionista; negli anni successivi venne colpito per aver sostenuto gli operai di Danzica e partecipato all'opposizione del KOR e di Solidarność. A metà degli anni novanta, nella Sarajevo assediata dalle milizie serbe e trasformata in un nuovo ghetto, Edelman vide rinnovarsi

lo scandalo della solitudine degli ebrei di Varsavia e dell'omissione di soccorso: in fondo anche gli Alleati avevano deciso di non bombardare Auschwitz.⁶⁵² L'Europa indifferente alla tragedia di Sarajevo riproponeva il dilemma di Marrou, il problema della comprensione dell'altro da sé attraverso se stessi, imponeva di rileggere il dramma della seconda guerra mondiale alla luce delle tragiche esperienze della fine del xx secolo. La Bosnia e il Kosovo gettavano nuova luce sulla questione più tormentata: se nel 1942-45 fosse possibile fare di più per limitare o arrestare lo sterminio.

Se per fare bisogna sapere, sapere implica che si sia disposti a fare. Che non si sapesse della Germania o della Bosnia e di deportazioni e di stragi non è credibile, poiché è documentata la precisione con cui le notizie sullo sterminio giunsero agli Alleati. Certo la difficoltà di credere alle notizie della Shoah era forte, talvolta l'incredulità fu sincera; più spesso però fu colpevole inerzia. Il punto è: dopo Auschwitz, l'indisponibilità ad ammettere l'orrore e a scuotersi dalla pigrizia e dall'inerzia si è ripetuta, perché sapere avrebbe significato mettersi in gioco e chiedersi cosa si era disposti a fare. Prevenire, limitare, bloccare la Shoah, durante la guerra, mediante azioni militari e pressioni politiche, era forse al di là del potere degli Alleati; rimane tuttavia il dubbio se Londra, Washington e Mosca non avrebbero potuto salvare un maggior numero di ebrei. Le preoccupazioni prioritarie degli Alleati riguardarono, invece, prevalentemente la guerra e la distruzione della Germania.

Se gli Alleati avessero conosciuto per tempo il significato della politica nazista di sterminio, forse le richieste di soccorso avrebbero prodotto un diverso effetto. Gli ebrei dunque non furono soccorsi probabilmente solo per scelte strategiche, come il rigetto dell'ipotesi di bombardare Auschwitz;⁶⁵³ ma quelle scelte furono la conseguenza dell'incapacità politica di riconoscere la natura della guerra nazista, che era una guerra per la conquista dell'Europa, ma anche una guerra per la liquidazione degli ebrei d'Europa. La prima, paradossalmente, venne subordinata dai nazisti alla seconda; gli Alleati vinsero quella e gli ebrei d'Europa persero quest'ultima.

3. Shoah e Zakhor

La decisione delle Nazioni Unite di procedere alla costituzione dello Stato di Israele (e di uno Stato degli arabi di Palestina) fu imposta dalla necessità di trovare riparo al «settimo milione», gli ebrei che erano scampati allo sterminio che aveva inghiottito sei milioni di loro fratelli e che erano ridotti alla condizione di *displaced persons*; ⁶⁵⁴ ma non si può tuttavia sostenere che la trasformazione in uno Stato degli insediamenti coloniali ebraici, installati sin dagli anni venti nella Palestina ottomana posta sotto mandato britannico, possa essere considerata la conseguenza diretta della Shoah.

Né la memoria della persecuzione e dello sterminio divennero subito, a partire cioè dal maggio del 1948, parte dell'identità collettiva del nuovo Stato ebraico. La commemorazione dello sterminio si mutò in memoria in un periodo molto più lungo di tempo: trascorsero anni prima che questa divenisse narrazione e che la narrazione si fermasse in una tradizione, sino a integrarsi nell'identità pubblica dello Stato di Israele; e si sostiene anzi che, sin dagli anni dell'immediato dopoguerra, il processo di formazione di un'identità israeliana sia entrato di sovente in

conflitto con le altre identità ebraiche, innanzitutto con quella diasporica. Il perverso destino parallelo delle diverse identità si può tuttavia avvertire.

A qualsiasi ebreo si può contestare il «posto» – il territorio, lo *status*, il reddito, la comunità – che egli si è, con fatica, conquistato nel mondo; esattamente come alla comunità politica di Israele si contesta la possibilità di essere considerata uno Stato sovrano a diritto intero: lo Stato di Israele è infatti l'unico, nel consesso internazionale, la cui esistenza viene messa continuamente in discussione, esattamente come agli ebrei è accaduto per secoli. Per tale ragione, farsi ricattare moralmente dalla Shoah è decisivo, anche nell'ambito della riflessione storica.

Una forte continuità di cultura politica e di classe dirigente è esistita almeno dagli anni trenta agli anni settanta, in particolare, tra l'élite dell'Histadrut – la Federazione dei lavoratori ebrei di Palestina e del Partito socialista Mapai – e la prima classe dirigente dello Stato di Israele: la prima stagione del socialismo sionista “reale” può essere considerata l'opera storica di un gruppo politico pienamente europeo ed espressione delle culture politiche europee. I sionisti socialisti russi, polacchi, lituani e tedeschi furono impegnati in un progetto politico che era la sintesi del principio della giustizia sociale, del diritto del lavoro e di quello della sovranità nazionale. Il progetto sionista socialista di conciliare l'etica universalistica della giustizia con quella nazionale della sovranità rappresentò il paradosso di un prodotto intellettuale dell'esilio (*golà*), cioè della diaspora europea centro-orientale, la quale riuscì a interpretare lo spirito dell'esodo come un'uscita dall'esilio e conquistare finalmente una «terra promessa» (che non doveva, però, necessariamente coincidere con la terra d'origine).⁶⁵⁵

Né la terra promessa doveva essere rappresentata necessariamente da un territorio. Il sionismo laburista fu anzi soltanto una delle tante risposte politiche che l'ebraismo europeo – in particolare quello della zona di insediamento dell'Impero russo – offrì alle violente politiche di discriminazione, reclusione e persecuzione funzionali al regime zarista, ma anche alla crisi dell'emancipazione giuridica in Europa occidentale, dopo l'affaire Dreyfus. Il sionismo, per l'appunto, rappresentò solamente una di quelle risposte: gli ebrei dell'Europa centro-orientale coltivarono anche l'utopia democratica di inserire e coinvolgere «il popolo eletto» nell'emancipazione rivoluzionaria del proletariato di tutte le nazioni, e un'altra alternativa, quella del Bund, orientato a realizzare l'autonomia culturale e politica del proletariato ebraico all'interno del complessivo movimento rivoluzionario; paradigmatica, in questo senso, fu l'altalena di opzioni che si presentò nel Bund almeno dal 1898, quando l'organizzazione degli ebrei rivoluzionari di Russia, Polonia e Lituania contribuì in misura determinante alla fondazione della socialdemocrazia russa, sino al 1903, quando lo scontro con il gruppo Iskra costrinse il Bund a separarsi dal Partito operaio socialdemocratico russo.⁶⁵⁶

La posizione del capo dei sionisti socialisti dell'Histadrut e dei laburisti israeliani, Ben-Gurion, dev'essere collocata lungo la linea che da Moses Hess, comunista e sionista, giunge a Nachman Syrkin:⁶⁵⁷ l'esodo verso la terra promessa rappresentava per essi la forma ebraica della redenzione di tutte le nazioni, tra le quali quella italiana, il cui Risorgimento avrebbe prefigurato secondo Hess il destino del popolo ebraico; e se la patria ebraica incarna la giustizia sociale, coerentemente con i principi della prima religione etica e monoteistica, essa deve organizzarsi sulla base di un'economia socialista, della

proprietà collettiva della terra da parte dei sindacati e delle cooperative, dell'istituzione di uno Stato fondato sulla federazione operaia dei produttori e sulle organizzazioni di autodifesa.⁶⁵⁸

Si deve ammettere che i militanti sionisti laburisti dell'Histadrut e dell'alleanza Mapai-Mapam, che guidarono l'Yshuv sino al 1948 e poi lo Stato di Israele sino al 1977, non furono capaci di elaborare un testo costituzionale, un sistema di garanzie formali e neppure un sistema di Welfare State coerentemente universalistico; la loro cultura tuttavia non può essere amalgamata a quelle forme di nazionalismo comunitario germinate in Europa centrale tra XIX e xx secolo, incardinate nel tradizionalismo comunitario, codificate nei testi di Barrès, Herder e Gordon, e fondate sulla categoria di patria nell'accezione di comunità di sangue, famiglia e corporazione. L'analisi di Zeev Sternhell appare, su questo punto, tutt'altro che convincente.⁶⁵⁹

Di fronte alla Shoah, comunque, i sionisti laburisti dell'Yshuv registrarono una doppia sconfitta. L'opzione sionistica fallì come alternativa generale alla diaspora e mancò nell'opera di convinzione degli ebrei europei a favore della scelta dell'emigrazione; ma fu sconfitta anche nella politica degli accordi finanziari con il Terzo Reich, che aveva puntato a favorire l'emigrazione degli ebrei tedeschi, nonché, in un secondo momento, a consentire la salvezza a quelli rumeni, slovacchi e ungheresi.⁶⁶⁰

Senza dubbio [...] altri due sviluppi non sono meno significativi, sebbene non vi sia tempo oggi per rendere loro giustizia. Mi riferisco alla Shoah di cui siamo stati testimoni, e alla creazione dello Stato di Israele. Il significato di questi due sviluppi per la scienza dell'ebraismo non può essere sopravvalutato: non saremo infatti mai più capaci di guardare alla storia ebraica e alle condizioni di vita della comunità ebraica con gli stessi occhi. La Shoah ha definitivamente e irrevocabilmente cancellato una visione delle cose che era stata possibile fino a quel momento; da allora in poi l'ebraismo poteva essere considerato unicamente come la continuazione di una totalità sociale, che di sicuro lottava ricevendo ispirazione da grandi idee ma non era mai completamente dominata e diretta da esse. Tuttavia, al tempo stesso, la Shoah ha tagliato il ramo su cui stavamo seduti: il grande deposito di forza, la generazione in via di sviluppo, la speranza di una gioventù entusiasta che sarebbe stata attivata dall'idea di una immagine dell'ebraismo inclusiva e che cominciava ad apparire alla vista [...] - quella generazione è morta ad Auschwitz e luoghi del genere. Sarebbe ozioso farsi illusioni al riguardo. Abbiamo sofferto una perdita di sangue che ha conseguenze incalcolabili per la nostra creatività spirituale e scientifica.⁶⁶¹

I socialisti sionisti dell'Yshuv reagirono a quella cesura nella storia ebraica, a quella incommensurabile perdita, al trauma insuperabile elaborando una risposta confusa e contraddittoria: criticarono la scelta della diaspora, attaccarono la presunta arrendevolezza degli ebrei europei al Nuovo Ordine hitleriano, esaltarono acriticamente le eroiche

ribellioni nei ghetti, ma capitalizzarono economicamente anche il debito dell'Europa (soprattutto nelle trattative con la nuova Repubblica federale di Konrad Adenauer sui risarcimenti). Essi costruirono la nuova mistica nazionale dello Stato ebraico definendola una nuova redenzione, una riscossa sociale, un Risorgimento politico, ma oscillarono tra una politica laica del ricordo e cospicue dosi di rimozione.⁶⁶² Ancora nel 1943, del resto, Ben Zion Dinur aveva scritto che la *Galut*, l'esilio, non la Shoah, rappresentava la catastrofe suprema.⁶⁶³

La cesura fu riaperta e approfondita dal processo Eichmann, poi dalle guerre del 1967 e del 1973:⁶⁶⁴ il velo della rimozione venne finalmente lacerato e il ricordo della Shoah cominciò a divenire il cardine di una nuova religione politica post-sionista, intesa a educare le nuove generazioni nate nei territori di uno Stato che, già nel corso degli anni ottanta, veniva sottoposto a un processo di «rigiudaizzazione». L'esercito divenne il grande protagonista delle celebrazioni del ricordo e la presenza dei militari e delle autorità israeliane di governo si fece sempre più frequente anche nelle celebrazioni in Europa, soprattutto nei luoghi dello sterminio, mentre, su tutt'altro versante, la riduzione dello sterminio a una dimensione «sacra» favorì un parallelo processo di «vittimizzazione». Lo studio realistico della Shoah nel contesto dei genocidi moderni venne considerato almeno superfluo.⁶⁶⁵

Nei rispettivi tragitti delle memorie italiane, ebraico-italiane, europea e israeliana si colgono e si scorgono quindi omologie illuminanti: le rimozioni parallele del primo decennio o quindicennio successivi alla seconda guerra mondiale; il conflitto tra la lealtà alla patria repubblicana e l'appartenenza a ideologie che si nutrivano di riferimenti internazionali; la contraddizione tra memoria nazionale e memorie della diaspora. Al tempo stesso, alla fragile religione civile antifascista incardinata sulla figura del partigiano combattente, si può accostare il mito politico sionista del nuovo ebreo produttore e combattente, così come ancora, al culto del popolo di tutti i morti militari e civili, per azioni di guerra, bombardamenti o rappresaglie si può accostare la vittimizzazione israeliana, il culto del dolore collettivo.

Stefano Levi Della Torre ha contrapposto due modelli di memoria ebraica, i cui archetipi rimontano a due diversi destini dell'antico Israele. Le tribù del Regno di Israele, «fisicamente legate alla terra» subirono l'esilio imposto loro dagli Assiri nel 722 a. C. e, una volta dissolto quel loro legame con la patria, non riuscirono a sopravvivere e scomparvero; le tribù del Regno di Giuda, invece, cacciate anch'esse dal Regno e disperse nell'esilio babilonese, circa due secoli dopo, non vollero cogliere l'opportunità del ritorno in Palestina concessa loro da Ciro, e riuscirono a sopravvivere, pur dimorando lontane dalla propria terra, grazie alla lealtà alla fede dei padri.⁶⁶⁶

Accanto al vincolo con il territorio – il codice nazionale – nell'ebraismo convive da sempre un modello puramente culturale e religioso: l'adesione alla Torah. La memoria della Shoah può essere piegata anch'essa all'uno o all'altro codice, a quello nazionale e territoriale, oppure a quello religioso, anzi culturale, e i due modelli rimangono comunque in conflitto, se ognuno di essi pretende un'adesione completa, piena. Se la Shoah diviene funzione di una presunta identità centrata sul territorio, cioè sullo Stato di Israele, il suo ricordo si espone, naturalmente, a molti rischi: quello di cancellare la relazione storica tra la crisi europea, il totalitarismo nazista e lo sterminio; quello di coinvolgere il ricordo dello sterminio nella polemica contro le politiche dei governi israeliani sin dalla fondazione dello Stato; quello di

distorcere e opporre il destino storico del popolo ebraico a quello degli arabi di Palestina. Il prevalere del codice etnico, dell'esigenza della sovranità, delle necessità politiche dello Stato ebraico, contro il paradigma universalistico della cultura etica monoteistica e della sua secolarizzazione illuministica, imprigiona la memoria della Shoah in una rappresentazione nazionalistica.

Negli anni dell'immediato dopoguerra, Martin Buber si batté perché l'Yshuv potesse «concretizzarsi» (così scriveva nel 1947) sulla base di un fondamento *sovranaZIONALE*⁶⁶⁷ che includesse le nazionalità arabe. Il suo ideale di patria non si opponeva alla diaspora. L'affermazione di un modello diverso di sionismo, al contrario, ha fatto sì che il destino di molti arabi di Palestina sia divenuto con il tempo molto simile a quello degli ebrei della diaspora: «partenze, arrivi, addii, esilio, nostalgia, senso di appartenenza, esperienza del viaggio».⁶⁶⁸ Buber pensava che la riduzione dell'ossessione del territorio e la deritualizzazione della dimensione religiosa avrebbero potuto agire per accostare e far dialogare le due popolazioni e ricondurre lo sterminio degli ebrei d'Europa alla storia d'Europa là dove esso aveva assunto il suo vero significato storico di autentico crimine contro tutta l'umanità.

Post scriptum

Sul principio di realtà

1. Che un'ideologia si appropri di un fatto non sopprime l'esistenza di tale fatto.⁶⁶⁹

Che una delle ideologie ebraiche, il sionismo, abbia elaborato una propria religione della memoria e abbia tratto talvolta dal genocidio una rendita politica non elimina la realtà del genocidio.⁶⁷⁰

Memoria e storia non sono identiche, poiché le loro procedure, i loro modi di relazionare i fatti non sono analoghi, ma la storia della persecuzione non può non integrare anche la memoria, pur mantenendo con questa una tensione e, da questa, una distanza. Così anche l'antisemitismo e la negazione della persecuzione dei diritti e delle vite non sono fenomeni identici, ma comunque appartengono entrambi a un campo, quello dell'impostura.

L'ideologia antiebraica in guerra contro l'emancipazione giuridica dalla fine del XVIII secolo ha elaborato una propria critica della società di mercato, utilizzando una falsa rappresentazione degli ebrei, e i suoi testi di propaganda hanno fornito i materiali *veri* per la fabbricazione di un documento *falso*, che pretendeva di provare un evento mai avvenuto e l'esistenza di un complotto mai ordito: *I Protocolli*; questi stessi materiali, però, dal primo pamphlet di Bonald agli articoli di Drumont, servirono a formare un mito politico *vero*, che sortì effetti sociali *reali* ed ebbe conseguenze storiche drammatiche sulla scena europea. I miti sono meno reali delle merci o dei virus, ma sono un aspetto della realtà: l'istituzione di una società e delle sue pratiche politiche ha una dimensione immaginaria, ma la realtà sociale non è fatta solo di relazioni immaginarie.

Lazare e Ottolenghi risposero a Drumont e a Paolo Orano cercando di prendere sul serio i loro argomenti e considerandoli come avversari che potessero dire il vero, per poi smontarne pezzo per pezzo le tesi e dimostrarne la falsità; Vidal-Naquet ha fatto lo stesso per i negatori dello sterminio e ne ha ricondotto le opere a una mistificazione tipica dei nostri tempi, alla presente tendenza culturale a considerare inesistenti realtà sociali autentiche, politiche e biologiche consolidate, e alla logica della spettacolarizzazione della ricerca erudita. Ma ne ha rivelato anche il modo di falsificare i fatti.

I propagandisti del XIX secolo mescolavano abilmente informazioni effettive e falsi stereotipi con un discorso puramente ideologico. Gli autori o l'autore dei *Protocolli* seguirono invece i procedimenti tipici dell'«arte del falso»,⁶⁷¹ usando testi, o parti di testi *veri* estratte da opere di altri, per inserirle in un testo fabbricato *ex novo* e del tutto falso, al fine di perseguire un obiettivo politico, che venne raggiunto con pieno successo. Per molti decenni il testo falso funzionò come un evento vero.

La storia della propaganda antiebraica e della falsificazione ha le sue zone d'ombra ma anche un suo senso, e le memorie dei deportati e gli studi di storia della persecuzione e dello sterminio sono riusciti a illuminarne la logica. Dalle intense campagne ottocentesche all'affare Dreyfus, dalla legislazione razziale alla deportazione, dal progetto

eutanasia allo sterminio di ebrei e «commissari comunisti» nella Russia occupata dal 1941-42, dallo sterminio con i gas di ebrei, zingari, omosessuali e prigionieri sovietici nei centri specializzati in Polonia all'uso di nuove tecniche nei campi di Austria, Germania e Alsazia alla fine del 1944, quella si rivela come una logica di progressiva radicalizzazione.

Ogni elemento di questa traiettoria storica può essere sottoposto, ovviamente, a verifica e a critica e neppure la dimensione dello sterminio, già descritta in parte a Norimberga,⁶⁷² può essere considerata definitiva, ma è chiaro che la traiettoria e il suo esito debbono essere inseriti in una catena di insiemi: la politica hitleriana, la seconda guerra mondiale, i crimini di guerra e contro l'umanità.

Anche la comparazione tra questi dev'essere applicata in modo onesto e rigoroso: i campi di sterminio non furono istituzione reclusive comparabili a quelle approntate dal governo americano per i giapponesi americani, né i bombardamenti strategici sono assimilabili alla Shoah. Riduzione, falsificazione e negazione di fatti accertati e provati sono procedure che appartengono al discorso dei negatori e dei falsificatori del massacro hitleriano, in cui sopravvive ancora un aspetto della retorica antiebraica ottocentesca.

Le retoriche negazionistiche hanno ereditato, ad esempio, dal "socialismo" nazista antisemita una finta critica dei rapporti sociali dominanti, la mania di spiegare tutto e l'ambizione teorica totalizzante. Così, tutti i sistemi esistenti nel xx secolo, dal nazismo al neocapitalismo ultraliberista, dalla socialdemocrazia nord-europea al dispotismo comunista cinese o sovietico, per gli ideologi negazionisti, sono varianti del dominio capitalistico; e il sistema concentrazionario nazista non viene considerato l'abisso che separò il Terzo Reich dallo schieramento antifascista, ma una forma del dominio imperialistico, quella del campo nazista, qualitativamente non diverso dalla logica presente anche nello schieramento opposto: lo sfruttamento estremo della forza lavoro.

Hannah Arendt ha ricondotto la nascita dell'odio antiebraico moderno alla reazione aristocratica e clericale contro l'emancipazione giuridica, diretta contro le nuove borghesie fautrici della nuova cittadinanza, e quindi al disegno politico di queste ultime di deviare sugli ebrei quella reazione aristocratica.⁶⁷³ I negazionisti o i riduzionisti hanno fornito una versione caricaturale della interpretazione della Arendt, affermando che la piccola borghesia tedesca, condannata dal progresso inarrestabile della concentrazione del capitale, avrebbe scaricato la pressione sociale sugli ebrei: alla fine, i campi sarebbero stati solo un sistema di sfruttamento razionale e industriale, nonché di eliminazione della forza lavoro inutile. Lo sterminio viene così ridotto a variabile dipendente dello sfruttamento, ridimensionato a una cifra ridicola e ritenuto impossibile sulla scala di un autentico genocidio organizzato in modo industriale.⁶⁷⁴

Il genocidio dunque non può essere accaduto, le camere a gas non sono mai esistite, i nazisti decisero solamente l'emigrazione forzata degli ebrei nell'Europa dell'Est occupata, le vittime furono "solo" alcune decine di migliaia e furono causate dalle sofferenze inevitabili della deportazione (furono quindi molte meno di quelle provocate dal terrore contro i contadini scatenato da Stalin e dall'Unione Sovietica).

Persino l'antica tesi del complotto ebraico è stata riutilizzata, per spiegare la responsabilità dello scoppio della seconda guerra mondiale.⁶⁷⁵ Le testimonianze ebraiche sono state considerate menzogne; le fonti e i documenti anteriori alla liberazione di Auschwitz sono stati ritenuti

inattendibili; i diari e i documenti di prima mano relativi ai metodi nazisti sono stati regolarmente rubricati come falsi; le carte delle organizzazioni e dei funzionari nazisti sono state interpretate letteralmente o interpretate secondo le esigenze; lo sterminio è stato infine valutato impossibile per ragioni «tecniche». Il corollario è evidente: la menzogna rivela l'*intenzione* di incrinare, anzi *negare* la validità di tutte le prove accumulate sin dal dibattimento processuale di Norimberga e rovesciare quelle stesse sentenze.

Gli eventi della seconda guerra mondiale, le atrocità commesse dalle potenze dell'Asse dall'Atlantico al Pacifico e la distruzione degli ebrei d'Europa hanno fornito infatti l'impulso decisivo alla configurazione di una nuova categoria giuridica del diritto internazionale. La Convenzione delle Nazioni Unite definì genocidio

l'azione di negare a interi gruppi comuni il diritto di esistere, così come l'omicidio è la negazione del diritto all'esistenza di un singolo essere umano; una tale negazione ferisce la coscienza dell'umanità intera, le infligge una grave perdita, privandola dei contributi culturali e di altra natura forniti dai gruppi umani coinvolti [...]. In più occasioni si sono verificati crimini di genocidio allorché gruppi razziali, politici, religiosi o di altro genere sono stati in tutto o in parte distrutti. La repressione del genocidio è una questione di interesse internazionale.⁶⁷⁶

La Convenzione sul genocidio del 1948 non solo fornì una definizione di genocidio integrante la fattispecie incriminatrice, ma prescrisse, inoltre, che fossero considerate penalmente rilevanti altre forme di manifestazione del reato, quali l'associazione ai fini di commetterlo, l'istigazione pubblica, la complicità e il tentativo di mettere in atto il crimine; nel 1951, inoltre, la Corte Internazionale di Giustizia dell'Aja dichiarò che le norme riguardanti il genocidio dovevano considerarsi parte del diritto internazionale consuetudinario, obbligando quindi al loro rispetto tutti gli Stati, indipendentemente da una loro espressa accettazione della Convenzione. Fu chiaro che la Convenzione mirava a enfatizzare l'attenzione della comunità internazionale per i fatti consumatisi durante la seconda guerra mondiale, che pure furono oggetto di giudizio dei tribunali penali internazionali di Tokyo e Norimberga: questi, tuttavia, basarono la propria giurisdizione su categorie che non contemplavano l'enucleazione autonoma del crimine di genocidio, il quale fu, in tale occasione, considerato un tipo particolare di crimine contro l'umanità.

I tribunali internazionali di Norimberga e Tokyo perseguirono piuttosto ipotesi criminose che, pur non consolidate, potevano dirsi già da tempo oggetto della riflessione di giuristi e filosofi, ossia crimini di guerra (definiti dal *corpus* del cosiddetto «diritto dell'Aja», costituito da una serie di convenzioni stipulate tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento, in particolare le convenzioni su leggi e usi della guerra terrestri del 1899 e del 1907), crimini contro la pace (che trovarono in realtà la loro prima attestazione normativa proprio in occasione dei processi circa le vicende del secondo conflitto mondiale) e crimini

contro l'umanità, categoria concettuale sviluppata a seguito del primo grande massacro del secolo, a danno delle popolazioni armene.⁶⁷⁷ Proprio lo scandalo del genocidio armeno era stato, peraltro, la molla che aveva sollecitato un giurista polacco, Raphaël Lemkin, a definire più nettamente forme e atti della barbarie moderna a partire dallo sterminio per ragioni etniche, sociali e religiose, in occasione dei lavori della Quinta Conferenza Internazionale per l'Unificazione del Diritto Penale, svoltasi a Madrid nel 1933.⁶⁷⁸

Ebreo originario di Białystok, città dell'Impero zarista annessa alla Repubblica di Polonia nel 1921, Lemkin aveva studiato a Leopoli e a Heidelberg, poi aveva insegnato a Varsavia e a Stoccolma; nel 1941 era emigrato negli Stati Uniti. Sin dal 1944, sollecitato dalle informazioni sulla Shoah provenienti dall'Europa occupata, aveva proposto che, per genocidio, si dovesse intendere la distruzione di un gruppo etnico secondo un piano coordinato:⁶⁷⁹ intuizione concettuale determinante, che gli guadagnò il ruolo di consulente dell'accusa presso il Tribunale di Norimberga.

Lo sterminio degli ebrei venne però affrontato, discusso e giudicato a Norimberga non sulla base della definizione di genocidio proposta da Lemkin, bensì solo sulla base dello Statuto dell'8 agosto 1945, che aveva istituito l'International Military Tribunal, con la sua classica triplice catalogazione di crimini contro la pace, di guerra e contro l'umanità. Il cardine del documento era l'idea di una pianificazione della guerra da parte del Partito nazista sin dalla salita al potere, ma molti atti sottoposti a giudizio vennero catalogati e giudicati sia come crimini di guerra sia come crimini contro l'umanità, poiché nel corso della guerra ci si era ben presto resi conto che la categoria dei soli crimini di guerra sarebbe stata insufficiente ad addivenire a una configurazione pertinente delle atrocità naziste. In particolare, era stato il giurista statunitense Murray C. Bernays a osservare che la persecuzione e lo sterminio degli ebrei di Germania non sarebbero rientrati in quella categoria, sia perché essa era stata iniziata prima della guerra, sia perché era un'azione perpetrata contro connazionali.

L'introduzione della nuova categoria di crimine contro l'umanità, con l'articolo 6, fu considerata il monumento di una nuova civiltà giuridica (anche se di questa esso demoliva il principio fondamentale di irretroattività), intendendo infatti colpire deliberatamente anche coloro che, nel momento in cui perpetravano crimini contro l'umanità, avevano agito legalmente per il loro diritto interno e per il diritto internazionale, inteso in quell'accezione formalistica che venne appunto rifiutata con l'istituzione del Tribunale Internazionale. L'inesistenza di una sanzione non poteva essere ritenuta ragione superiore alla legge umana, per la quale non si possono sostenere considerazioni formalistiche.

L'articolo 6 precluse inoltre ogni possibilità di eludere la responsabilità, sanzionando i crimini di guerra, che erano già penalmente rilevanti; punendo i crimini contro la pace, che prima non esistevano, e poi formalizzando i crimini contro l'umanità che sicuramente prima non erano così definiti, ma che esistevano di fatto, come norma di diritto naturale cogente; fu possibile quindi punire lo sterminio, la deportazione, la riduzione in schiavitù di qualsiasi popolazione civile, nonché la persecuzione per ragioni politiche, razziali e religiose in esecuzione o in connessione con un crimine di giurisdizione del tribunale.

La persecuzione, se perpetrata contro i civili di un paese occupato, poteva cioè essere condannata sia come crimine di guerra sia come

crimine contro l'umanità (in particolare, se perpetrata contro civili non appartenenti a un territorio occupato doveva essere condannata come crimine contro l'umanità): lo stesso fatto criminoso poteva, perciò, essere qualificato doppiamente. In forza della prescrizione contenuta nell'articolo 6c, tutte le atrocità non comprese tra i «crimini di guerra» ricaddero nella categoria di «crimini contro l'umanità», la norma vietando lo sterminio, l'assassinio e gli altri atti disumani commessi contro qualsiasi popolazione civile, nonché la persecuzione per ragioni politiche, religiose, razziali: per cui, qualora tali crimini non potessero essere puniti come crimini in guerra (non essendo la popolazione in territorio occupato) lo sarebbero stati come crimini contro l'umanità. Ed egualmente la persecuzione.⁶⁸⁰

Nonostante le difficoltà cui inevitabilmente diede luogo lo Statuto di Norimberga (in particolare la tenuta logica e giuridica della costruzione normativa attorno ai crimini contro la pace, categoria costruita *ad hoc* per la necessità di sanzionare la politica dell'Asse), non si può negare che esso rappresentò un significativo risultato e un implicito patto di fondazione del nuovo diritto internazionale penale, dunque dell'alternativa giuridica all'arbitrio e alla guerra. Le tappe del nuovo diritto - il Draft Code del 1954, il testo del Comitato Speciale del 1967, la Bozza dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del 1974 e, infine, lo Statuto della Corte Penale Internazionale definito tra il 1998 e il 2002 - non sarebbero state possibili senza lo Statuto di Norimberga.

La costituzione dell'International Military Tribunal fu invece interpretata dai suoi oppositori come l'atto ultimo di un processo di scardinamento del diritto tradizionale fondato sulla relazione tra gli Stati sovrani. A Norimberga sarebbe crollata rovinosamente quella che l'ex presidente dei giuristi nazionalsocialisti, Carl Schmitt, - in un testo che discuterò più avanti - definì la volontà politica delle potenze vincitrici (gli Alleati), animate dal disegno di criminalizzare il nemico politico sconfitto, esattamente come esse avevano cercato di fare nel 1918 contro il Kaiser. Nel 1946 quel disegno si era di nuovo profilato nello Statuto di Norimberga con la distinzione tra *aggression war*, intesa come *conspiracy* e pianificazione dell'aggressione, e *war of aggression*, intesa come preparazione e condotta di una guerra produttrice anche di reati contro le regole di guerra o di crimini contro l'umanità.

Il nuovo diritto internazionale penale conobbe effettivamente un avvio molto incerto. Nei dibattimenti svoltisi a Norimberga dopo l'International Military Tribunal, per sottoporre a giudizio le élite del Terzo Reich - i militari, gli imprenditori, i banchieri e altre categorie sociali - lo Statuto di Norimberga venne integrato dai codici militari delle autorità di occupazione, mentre in quasi tutti i paesi europei furono applicati i codici militari delle potenze alleate o le norme del diritto penale vigente nello Stato sovrano: così accadde, ad esempio, in Italia sia per i processi celebrati dalle autorità britanniche sia per quelli affidati ai giudici militari o alle corti italiane, e organizzati tutti in base al diritto penale militare in vigore ai tempi dei fatti. Si volle e si seppe provare - purtuttavia - che i fatti criminosi, come il massacro delle popolazioni civili, erano effettivamente accaduti e che gli imputati avevano partecipato ai fatti, dunque che la loro colpevolezza era stata acclarata nell'intenzione e nella piena consapevolezza delle conseguenze che le loro azioni avrebbero avuto. Ma il nuovo significato dei crimini internazionali si affermò lentamente e assai più tardi della stagione dei processi dell'immediato dopoguerra.

Da qualche anno, tuttavia, soprattutto dopo la fine, nel 1989, dell'assetto diplomatico del lungo dopoguerra, quel modello di giustizia fondata sul processo penale e sul nuovo diritto internazionale è tornato ad essere oggetto di critica, soprattutto perché esso avrebbe applicato una forma di giustizia che è stata definita «selettiva» e che sarebbe stata incapace di stabilire la verità sull'ampiezza delle corresponsabilità del totalitarismo: il modello di giustizia costruita a Norimberga avrebbe quindi contribuito a formare una «memoria pubblica divisa» e minato la coesione della società nella transizione posttotalitaria.

Sulla «Harvard Law Review» Alan Dershowitz ha sostenuto la necessità di chiudere quella che egli definisce «l'epoca di Norimberga» del diritto penale internazionale, mentre invece Antonio Cassese, che ha svolto un ruolo di prim'ordine nell'elaborazione dello Statuto della Corte Penale Internazionale entrato in vigore nel 2002, si è opposto a questo parere, obiettando che tutta la giurisprudenza modellatasi sullo Statuto dell'International Military Tribunal dell'8 agosto 1945⁶⁸¹ è ancora pienamente corrispondente «ai postulati della giustizia»: la punizione dei colpevoli e la riparazione delle vittime sulla base dei fondamenti pienamente legali, l'accertamento della verità, l'archiviazione storica delle prove dei crimini, la missione di pedagogia democratica degli stessi tribunali.⁶⁸²

Tra 1943 e 1945, furono soprattutto i giuristi americani a definire i fini e a volere con forza la costituzione dell'International Military Tribunal, scommettendo sulla capacità di produrre una verità penale e storica e di costituire il riferimento di tutte le procedure di giustizia internazionale che da quella esperienza fondativa avrebbero tratto legittimazione.⁶⁸³ (Mentre ancora oggi, a causa del mutamento delle intenzioni politiche, gli Stati Uniti non riconoscono la Corte Penale Internazionale e il suo Statuto; anche se bisogna osservare che la nuova amministrazione americana, insediatasi nel gennaio 2009, ha manifestato una maggiore apertura almeno nel caso dei crimini nel Darfur).

Nel 1946 la critica dello Statuto dell'International Military Tribunal si concentrò proprio sulla triplice partizione dei crimini e soprattutto sulla cosiddetta «clausola di chiusura», concepita dal giurista americano Murray C. Bernays; classificando come «crimini contro l'umanità» gli atti disumani commessi prima del conflitto o contro le popolazioni civili non nemiche (quindi atti non includibili nei crimini di guerra), egli riuscì a renderli perseguibili proprio attraverso l'articolo 6c. Così tutti i responsabili del Terzo Reich imputati per crimini contro l'umanità lo furono anche per il primo capo (crimini di guerra), data la parziale sovrapposizione logica che le due categorie offrivano in questa prima formulazione offertane dal tribunale.⁶⁸⁴

Non fu questa però l'incertezza più grave. Più radicalmente, sorgeva il dubbio che il nuovo sistema giuridico potesse validamente fondarsi sul contestuale abbattimento di uno dei pilastri della civiltà del diritto, la massima etico-giuridica *nullum crimen, nulla poena sine lege*.

In un memorandum per Robert H. Jackson, presidente del collegio di accusa statunitense, il colonnello americano Telford Taylor affermò che a Norimberga quella stessa massima avrebbe dovuto cedere a un superiore principio etico, per il quale nessun atto disumano poteva rimanere impunito: lo *iustum* avrebbe dovuto prevalere sullo *iussum*.⁶⁸⁵ Paolo Prodi, a tale proposito, ha richiamato il monito kantiano sul rispetto del principio di *iustum* come categoria superiore alle norme formulate dagli stessi giuristi e ai giudizi espressi dai giudici, quei

«funzionari che operano solo in ossequio alla forza dello Stato».686

Il richiamo al nesso pericoloso tra norma e potere può essere infatti indirizzato anche nella direzione opposta a quella della soluzione a favore del diritto naturale. Nel caso del conflitto eventuale tra morale razionale e legge positiva, lo stesso richiamo venne infatti strumentalizzato anche da Carl Schmitt e dagli oppositori del nuovo diritto internazionale, per sottolineare la natura «politica» del diritto penale e per ridurre l'International Military Tribunal a istituzione voluta dal potere politico: non già, dunque, effettiva concretizzazione di una razionale istanza di giustizia, in senso giusnaturalistico, ma intollerabile atto d'imperio delle potenze vincitrici, fondato sul predominio dello *iussum*, ossia di ciò che è comandato da chi detiene il potere, in quanto vincitore.

La preferenza per una giustizia sbrigativa e sotto controllo politico dei singoli Stati era stata manifestata nel 1943-45 innanzitutto dai sovietici, come anche da Churchill; prima dell'inizio del processo di Norimberga, questi però mutò opinione e, dopo avere cullato il sogno di una giustizia sommaria (cioè dell'eliminazione dei capi nazisti senza alcun processo), si acconciò di malavoglia alla soluzione del Tribunale Internazionale (caldeggiata da Roosevelt sin dal 1941 nel suo *Four Freedoms Speech*). Conclusisi i processi di Norimberga, Churchill passò poi dall'ipotesi di una punizione sommaria e politica a una rinuncia, anch'essa politica, all'esercizio del diritto penale internazionale e quindi alla sospensione delle epurazioni interne praticate dalle istituzioni giudiziarie nazionali.687 Fu Churchill che volle - ad esempio - una rapida conclusione dei processi militari britannici contro i criminali di guerra nazisti in Italia e il blocco totale delle attività del Royal Warrant, l'istituzione agente in Italia nei procedimenti contro i comandanti della Wehrmacht accusati delle stragi dei civili.688

L'accusa di praticare una «giustizia dei vincitori»689 venne mossa contro gli Alleati anche nel caso dei processi istituiti dalle corti militari, stabiliti nelle zone d'occupazione, che furono celebrati sulla base dei rispettivi codici penali militari, naturalmente non omogenei al codice tedesco dell'epoca. La forza di quelle campagne contro «la giustizia dei vincitori» può essere misurata proprio nelle successive vicende processuali che ebbero luogo nella Repubblica federale tedesca: qui le stesse responsabilità della Shoah furono rubricate e giudicate sulla base del codice penale tedesco dell'epoca nazista, imputando ai gerarchi il capo di «omicidio aggravato», proprio per evitare il rischio di violare il principio di irretroattività della legge.690 Allo stesso risultato si pervenne in Italia, prima con l'insabbiamento delle inchieste delle procedure per stragi dei civili da parte della Procura generale militare, poi con l'accordo tra la cancelleria federale tedesca e il ministero degli Esteri italiano (per la precisione tra l'emissario di Konrad Adenauer, Heinrich Höfler, e il segretario generale del dicastero italiano, conte Vittorio Zoppi) allo scopo di liberare tutti i criminali nazisti inquisiti o condannati, e di bloccare tutte le inchieste.691 In Germania la scelta finale fu quella di considerare come «colpevoli maggiori» (*Haupt-Täter*) esclusivamente i vertici del Terzo Reich, derubricando gli altri imputati a meri esecutori materiali, colpevoli solo di una partecipazione secondaria (*Gehilfen*) per la loro impossibilità di disubbidire a un ordine (*Befehlsnotstand*).

Norimberga, cercando di provare come il principio che là si era affermato, in violazione della irretroattività della legge ma in nome della necessità di non lasciare impunita la guerra di aggressione, la Shoah e gli altri crimini contro l'umanità, aveva significato l'affermazione di una volontà politica che aveva distrutto la tradizione giuridica dello *ius publicum europaeum*. A Norimberga non aveva vinto Kant bensì la massima di Hobbes: *Politics governs the Law*.⁶⁹²

Bisogna ammettere che Schmitt coglieva una contraddizione effettivamente presente nel diritto penale sin dall'origine. Si tratta dell'aporia inerente alla sua doppia natura, ossia l'essere il diritto penale al tempo stesso un diritto politico e impolitico; da una parte, infatti, il diritto penale, in quanto connotato dall'esclusività dell'uso della forza, cioè dal monopolio della violenza, è stato sempre strettamente associato alla sovranità, esattamente come affermava Schmitt. Se, dunque, l'uso esclusivo della violenza rappresenta il carattere fondante del potere politico, il diritto penale - a questo associato - non può perciò essere considerato un diritto «mite»: il diritto penale è diritto che appare sempre un diritto «autoritario», poiché per sua natura esso innesca vasti processi di criminalizzazione ed esprime la «minaccia» di forza in esso incorporata. Al tempo stesso, la forza assunta dal diritto penale deve però trasformarsi in legalità, pur se l'origine autoritaria continua in esso a esprimersi (come per esempio avveniva nelle modalità di esordio dei codici del XIX secolo, tutti regolarmente aperti dall'elenco delle pene).

Diritto squisitamente politico, dunque, perché incardinato - come aveva scritto Schmitt - sull'antitesi che fonda il concetto stesso di «politico», quello tra amico e nemico. Al tempo stesso, però, il diritto penale risulta anche diritto impolitico perché, attraverso la norma penale, quel potere politico trasforma il conflitto antagonistico tra amico e nemico in un conflitto agonistico e quindi risolvibile in termini di legalità. Mentre dunque il conflitto tra amico e nemico rappresenta il modello della lotta politica solubile solo attraverso la forza, lo stesso conflitto politico può tuttavia essere ricondotto sotto il controllo della norma e ridefinito come conflitto legale; in tal caso, il diritto penale si propone come un modello alternativo, anzi il modello alternativo per eccellenza a quello politico «classico» modellato sul paradigma della guerra.

Schmitt affermava però che proprio l'invenzione delle nuove categorie del diritto internazionale penale, come quella di crimine contro la pace e di crimine contro l'umanità, aveva fatto esplodere la contraddizione tra il diritto e la politica (e la guerra), che il tradizionale *ius publicum europaeum* aveva sempre saputo conciliare, e che tale processo di «scardinamento del diritto internazionale» era stato concluso dallo Statuto di Norimberga dell'8 agosto 1945, «grazie alle forze che da Est e da Ovest avevano voluto la criminalizzazione della guerra»: da Est e da Ovest, cioè dall'alleanza tra il bolscevismo e le democrazie occidentali.

Già nell'articolo *Penalties* del trattato di Versailles il principio *nullum crimen, nulla poena sine lege* era stato ripetutamente e apertamente violato, anzi «fatto a pezzi», scrisse Schmitt. Era stata assunta allora, come principio normativo, la «volontà politica» dei vincitori e questi, «in veste di accusatori», avevano deciso di sottoporre il Kaiser a giudizio, per fare a pezzi la concezione giuridica tradizionale della guerra come guerra europea tra Stati, nella quale - continuava Schmitt - «le potenze belligeranti si erano sempre reciprocamente considerate Stati sovrani

equiparati, i quali si riconoscevano in questa qualità ed erano *iusti hostes*, nel senso dello *ius publicum europaeum*».693

Per il diritto internazionale europeo classico potevano essere classificate come «crimini di guerra» solo determinate azioni compiute durante la guerra stessa, soprattutto da parte di appartenenti alle forze armate di una potenza belligerante: cioè le offese contro il cosiddetto diritto umanitario (*ius in bello*); prima del 1914, cioè, erano stati classificati come crimini di guerra soprattutto quei delitti dibattuti nella legislazione penale e nella letteratura giuridica in relazione alle premesse e alle conseguenze giuridiche delle rappresaglie, ma anche di qualsiasi altro abuso, commesso anche non in rappresaglia, in particolare alle responsabilità penali dei loro autori, nei confronti del proprio Stato e di quello avversario. Ancora nel 1919 gli articoli 228-230 del trattato di Versailles si erano occupati solamente di tali violazioni dello *ius in bello*; poi la regolamentazione del trattato stesso aveva introdotto alcune novità, come l'obbligo per lo Stato vinto di consegnare allo Stato vincitore i propri criminali di guerra (senza alcuna clausola di amnistia che sino ad allora – ribadiva Schmitt – era stata «normalmente immanente ai trattati di pace»). L'articolo 227 era il risultato di una decisione politica rivolta contro il vecchio imperatore Guglielmo II, con l'intento di criminalizzare tutta la sua azione diplomatica precedente alla guerra, la quale, secondo l'accusa, aveva costituito un'offesa suprema contro l'etica internazionale e la sacralità dei trattati (*supreme offence against international morality and sanctity of treaties*), mentre, inquadrata da opposta prospettiva, essa risultava causata da più alti motivi di politica internazionale (*by the highest motives of international policy*).694

La formula scelta dalle potenze dell'Intesa aveva rivelato l'intenzione tutta politica di incriminare il vertice del Secondo Reich, stravolgendo la vecchia definizione giuridica dei *war crimes*, quale essa era stata codificata dal diritto sin dalla fine dell'Ottocento; così, dopo Versailles, i *war crimes* non erano stati più identificati nell'offesa contro il cosiddetto diritto di guerra (*ius in bello*) e nelle violazioni dell'ordinamento sancite dalla III Convenzione dell'Aja (1907), commesse da Stati belligeranti secondo clausole legali, cioè da *iusti hostes* nelle premesse e nelle conseguenze giuridiche; a Versailles la Commission of Responsibilities aveva invece introdotto una differenza sostanziale tra i crimini commessi contro *iusti hostes* (anche se in sé azioni disumane) e i crimini contro l'umanità, in primo luogo il crimine di guerra di aggressione, ora inteso come crimine morale contro l'umanità.695 Tali categorie – il crimine «morale» contro l'umanità e la guerra di aggressione – costituivano nozioni giuridiche assolutamente nuove. Sino a Versailles, «il diritto internazionale europeo non aveva ammesso alcuna giurisdizione internazionale di uno Stato su un altro Stato riconosciuto o sul capo riconosciuto di un altro Stato sovrano»; dal 1919, invece, le direttive dettate al Tribunale «fecero riferimento alla morale e alla politica, non più esclusivamente al diritto» e «il principio *nullum crimen, nulla poena sine lege* venne apertamente violato».696

Gli Stati Uniti ammisero all'epoca che il crimine contro l'umanità non aveva *certain standard*, quindi decisero di non firmare i trattati sulla clausola di responsabilità verso gli Imperi centrali; dopo la seconda guerra mondiale essi però abbandonarono questa cautela, manifestata anche in sede di Società delle Nazioni. Sino al 1939, il dilemma tra le convenzioni dell'Aja, coerenti con i principi del diritto internazionale tradizionale, e la volontà politica di criminalizzazione della guerra

emersa a Versailles era rimasto aperto, rivelando – continuava Carl Schmitt – l'enorme confusione teorica esistente nel campo del diritto internazionale e la difficoltà di stabilire la differenza tra liceità e illiceità della guerra, cioè la giustizia o l'ingiustizia di un atto determinato di aggressione; né era stato possibile stabilire la differenza tra l'aggressione come fattispecie, con la guerra che ne segue (la responsabilità dell'aggressione), e le cause più profonde della guerra: Schmitt alludeva qui all'esempio delle riparazioni economiche punitive decise a carico della Germania nel 1919, che erano state all'origine del revisionismo diplomatico tedesco e poi della politica estera nazista. Le sue argomentazioni risultavano decisamente speciose, ma rimane vero che, sino al 1939, la giurisdizione internazionale di uno o più Stati su un altro Stato riconosciuto o sul capo riconosciuto di un altro Stato sovrano, come era stata proposta a Versailles, non era riuscita ad affermarsi.

Solo la sconfitta del nazismo condusse alla vittoria definitiva del nuovo giusnaturalismo. L'affermazione della necessità di una giurisdizione competente per i crimini internazionali produsse, in definitiva, la giustiziabilità delle politiche criminose, quand'anche frutto delle scelte del potere politico. Quel principio *nullum crimen, nulla poena sine lege*, che sarebbe stato violato – a dire di Schmitt – nel 1919, «quando si era minacciata una pena indeterminata per una fattispecie altrettanto indeterminata, imputata a una persona determinata, il Kaiser»,⁶⁹⁷ fu in realtà forzato essenzialmente nel 1946, per affermare disposizioni incriminatrici che facevano riferimento a supremi principi etici.

Schmitt insisteva però su un punto determinante. Non si poteva a suo dire affermare che il tentativo di delegittimazione (*outlawry*) della guerra, quale strumento politico, avesse davvero modificato il significato della guerra, sostituendo la nozione tradizionale, propria del diritto internazionale e statale europeo, con l'idea dell'azione criminale rilevante ai fini di una responsabilità penale; né si poteva affermare che i giuristi fossero pervenuti a una definizione accettabile della guerra di aggressione come crimine internazionale. (Una definizione era stata proposta e ratificata solo nel Protocollo di Ginevra del 2 ottobre 1924, dedicato alla regolamentazione pacifica delle controversie internazionali che, però, non era mai entrato pienamente in vigore; e in quella discussione, peraltro, non era stata mai chiarita un'ambiguità emblematica delle incertezze sottese alla nuova costruzione giuridica: se la volontà incriminatrice avesse avuto a oggetto l'aggressione in quanto atto unitario, o l'aggressione come fattispecie distinta dall'eventuale guerra che ne sarebbe seguita). Per tale ragione, si poteva concludere che sino a Norimberga la condanna della guerra, nel suo complesso, non era stata affatto formulata esplicitamente.

La luciferina giustificazione della condotta politica, diplomatica e militare del Reich elaborata da Carl Schmitt vacillava tuttavia proprio sul suo punto d'appoggio determinante. Esisteva infatti un accordo intergovernativo, sottoscritto dalla Germania, che invece poteva essere richiamato come un precedente dello Statuto di Norimberga: il patto siglato nel 1928 tra il segretario di Stato americano Frank Kellogg e il ministro degli Esteri francese Aristide Briand.

Il dilemma tra definizione giuridica e criteri morali, o politici, in relazione alla criminalizzazione della guerra, del genocidio e degli atti contro l'umanità rimase tuttavia aperto sino al 1944: non era certo un problema nuovo, ma era un problema irrisolto. Una convergenza, come è evidente, era stata enormemente difficile da costruire proprio sul tema

della guerra, poiché si sarebbe trattato di pervenire a una corale rinuncia alla forza militare come mezzo di azione politica o di sopraffazione, da sempre cifra del potere statale nel contesto della politica moderna, perché la criminalizzazione della guerra d'aggressione, dei crimini contro l'umanità e del genocidio richiedeva prima che un'assoluta precisione formale e giuridica, una concorde volontà politica. Ma anche a Norimberga si evitò una seria discussione delle cause profonde della guerra di aggressione e della giustificazione concettuale della sua incriminazione. Prevalse l'urgenza della repressione.

Conspiracy, ad esempio, era una categoria che rinviava alla tradizione della *Common Law* e che non trovò invece facile accoglienza. Il procuratore americano al processo di Norimberga, Frank B. Wallis, interpretò la *conspiracy* non come mero accordo finalizzato alla programmazione degli atti criminosi, ma tentò di ridurre la genealogia della guerra di aggressione a un «complotto» che avrebbe guidato il Partito nazista sin dalla sua nascita. Il primo documento che potesse essere considerato come prova del complotto risaliva però a una data assai tarda: si trattava degli appunti presi dal tenente colonnello Hossbach nella riunione segreta tenutasi nella cancelleria del Reich il 5 novembre 1937, tra Hitler e i capi di Stato Maggiore.

Molto più sottile fu l'argomentazione proposta a Norimberga dal procuratore generale britannico, Lord Shawcross, che lesse alla luce della *conspiracy* non tanto la condotta criminosa sboccata nella guerra di aggressione, quanto tutte le principali scelte di politica estera del Reich, le quali avrebbero avuto l'effetto cumulativo di distruggere il principio della regolazione pacifica dei conflitti, affermato dalla I Convenzione dell'Aja (1899) e poi dai trattati di Versailles. La difficoltà di sostenere l'accusa di *conspiracy* con prove certe comunque rimase e fu confermata anche dalla sentenza.

Non fu possibile condannare per *conspiracy* alcun imputato, ma gli otto ritenuti colpevoli del primo capo d'accusa furono condannati anche per il secondo, cioè per gli atti che avrebbero condotto all'aggressione, con l'effetto di applicare in sostanza quella che i giuristi definiscono la *leadership clause*: per essere condannati, più che le prove risultarono determinanti soprattutto l'elevata posizione avuta nelle gerarchie dello Stato e l'esercizio di alte funzioni; non fu possibile, cioè, comminare condanne per *conspiracy* al fine di commettere crimine contro la pace (nonché altri crimini di giurisdizione del tribunale), senza che il condannato fosse riconosciuto colpevole anche di fattiva realizzazione di crimini contro la pace. Le due ipotesi costituivano nello Statuto di Norimberga capi di imputazione separati (*Count One: conspiracy; Count Two: crime against peace*), ma l'interazione fra esse risultò talmente stretta e rigida che - nella ricostruzione concreta delle responsabilità - esse finirono per sovrapporsi. Così, di ventidue imputati di *conspiracy*, otto furono riconosciuti colpevoli, ma tutti furono condannati *anche* per aver materialmente commesso crimini contro la pace. Il fatto che nessuno degli imputati sia stato condannato per il solo accordo, o *conspiracy*, può essere interpretato come un indizio della mancanza di un'autonoma consistenza dell'ipotesi di *conspiracy*, in grado di rilevare solamente laddove un'altra responsabilità fosse riconosciuta, finendo per assumere il profilo funzionale di un'aggravante, più che di un'autonoma fattispecie.

Il Tribunale operò inoltre una selezione delle responsabilità penali in base al collegamento strutturale della fattispecie di crimine contro la

pace con la possibilità di influenzare il processo decisionale politico, di fatto inserendo quella che più tardi sarebbe stata definita la *leadership clause*. In base a tale impostazione, nei processi dei tribunali successivi al Trial of the Major War Criminals, l'industriale Krupp (giudicato dagli americani), l'imprenditore Roehling (processato dai francesi) e gli alti comandanti dell'esercito, Brauchitsch, Rundstedt e Manstein, non furono condannati per *conspiracy* né per genocidio: la loro partecipazione a tali crimini fu considerata «non adeguata» perché essi sarebbero stati esclusi dai luoghi della vera decisione politica; solo la contiguità con la sfera del governo politico avrebbe integrato l'elemento necessario a «provare» la partecipazione alla cospirazione (la guerra di aggressione) e allo sterminio degli ebrei.

Le difficoltà della definizione dell'aggressione, quindi della guerra come «crimine», sono rimaste a lungo tali – ben più a lungo della definizione del genocidio. Solo alla fine del xx secolo si è pervenuti all'adozione dello Statuto dell'International Criminal Court, entrato in vigore infine a Roma nel luglio del 2002, anche se ancora una volta, però, esso ha lasciato aperta la questione della consistenza del fatto di aggressione ai fini dell'integrazione del crimine.⁶⁹⁸ Ciò nonostante, il processo di criminalizzazione della guerra di aggressione sembra essere riuscito finalmente a logorare e a portare a eclissi ogni dottrina della guerra giusta, già incrinata del resto, nonostante l'opinione di Schmitt, sin dall'inizio del XIX secolo (anche se nel corso della Guerra del Golfo – autorizzata, se pur con significative ambiguità, dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite – si tornò tuttavia a utilizzare quella stessa categoria).⁶⁹⁹

Neanche il percorso della fattispecie di genocidio fu comunque agevole. Nella risoluzione n. 96 dell'11 dicembre 1946, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite fornì per la prima volta una definizione di genocidio, precisata sulla base dell'evento della distruzione degli ebrei d'Europa, e ne riconobbe la natura di crimine internazionale; allo United Nations Economic and Social Council fu affidato, in seguito, il compito di elaborare una proposta di Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, prendendo così finalmente atto che, durante i processi celebrati a Norimberga, i crimini commessi contro gli ebrei d'Europa erano stati considerati e trattati in modo sostanzialmente marginale.⁷⁰⁰

Su tale base, il gruppo di esperti nominati dalle Nazioni Unite, tra cui lo stesso Lemkin, in collaborazione con lo Human Rights Division del Segretariato Generale, riuscì a mettere a punto un progetto che, sottoposto a revisione da parte dello stesso Council, venne infine adottato il 9 dicembre 1948, definendo la «struttura» del reato; tuttavia, nonostante l'adozione della Convenzione, sarebbero stati necessari ancora cinquant'anni perché, con l'istituzione del Tribunale Penale Internazionale per la ex Jugoslavia, potesse finalmente essere attribuita a una corte internazionale (per quanto territorialmente e temporalmente limitata) la competenza a giudicare il crimine di genocidio. Solo da quel momento, infatti, e oltre mezzo secolo dopo la Shoah, l'esigenza di punire tale crimine su base mondiale è stata affermata con chiarezza.⁷⁰¹

Si torna necessariamente, così, al problema dell'interpretazione dei documenti di Norimberga.

Nello Statuto dell'agosto 1945 si affermò l'esistenza di una relazione

tra l'imputazione di *conspiracy*, la guerra di aggressione e i crimini contro l'umanità. Il disegno della Corte fu evidentemente quello di sottrarre al giudizio le azioni criminose compiute dagli Alleati, ma la conseguenza fu quella di non consentire «di prendere coscienza dell'ampiezza del genocidio ebraico e della sua assoluta unicità»;⁷⁰² come ha infatti scritto Bronisław Baczko, «il grande merito della procedura seguita a Norimberga risiede nella stessa definizione dei crimini contro l'umanità. Ciò detto, la sua grande colpa è stata quella di avere limitato la responsabilità di tali crimini, imputandoli ai soli nazisti».⁷⁰³

I crimini contro l'umanità furono definiti, ma il più grave di essi – il genocidio degli ebrei d'Europa – non venne adeguatamente trattato. Quelli eventualmente commessi dagli Alleati scomparvero, per effetto ovvio degli squilibri politici del dopoguerra e di una memoria selettiva, mentre le responsabilità vennero attribuite solo agli occupanti nazisti e, talvolta, ai loro collaboratori politici; quelle più antiche delle classi dirigenti che, in molti paesi europei, avevano favorito i complotti nazionalisti, l'ascesa di capi fascisti e l'abrogazione delle garanzie democratiche, vennero dimenticate. Si preferì «velare» il passato remoto con il passato prossimo. Il passato così si trasformò in «un paese straniero».⁷⁰⁴

E purtuttavia, lo Statuto di Norimberga, nonostante i suoi forti limiti di comprensione della natura dello sterminio, rimase il riferimento del nuovo diritto dei crimini internazionali che si andava progressivamente definendo.

Le procedure concretamente seguite dalla giustizia di transizione da un regime autoritario allo Stato di diritto non sempre hanno però rispettato i suoi principi. Così non è avvenuto dopo la crisi dei regimi militari e nazionalisti negli anni settanta e successivi – in Grecia, Portogallo, Spagna; poi in Argentina o in Cile – o dopo il crollo dei sistemi comunisti dell'Europa orientale, nel 1989 e nel 1991. In Cecoslovacchia, il presidente Havel rifiutò una legge di epurazione (*lustrace*) particolarmente dura, mentre in Polonia si seguirono orientamenti contraddittori; in Ungheria ci si ispirò al precedente dell'International Military Tribunal del 1946⁷⁰⁵ mentre nella Germania unificata si volle rispettare la normativa della DDR, per evitare la violazione del principio di irretroattività, nonostante la definizione di quel regime come *Unrechtstaat*.

Il nuovo orizzonte e i nuovi tempi hanno favorito l'attacco esplicito ai principi di Norimberga, sebbene motivato diversamente da quello portato da Carl Schmitt. Oggi è la stessa giustizia di transizione fondata sul processo penale che viene messa sotto accusa, perché essa non garantirebbe l'avvio di un percorso di ricostruzione della coesione morale della società e di formazione di una memoria pubblica condivisa. In certi casi, non è stato semplice separare la questione da un contesto politico nel quale era messo in discussione in realtà il valore delle esperienze democratiche successive al fascismo, dei principi dello Stato costituzionale, dello stesso antifascismo.⁷⁰⁶

Closing the Books, il fortunato saggio di Jon Elster, ha aperto la discussione internazionale su questo punto. Professore di Scienze sociali alla Columbia University, Elster ha dedicato alla giustizia di transizione una ricerca in una prospettiva di lunghissima durata, a partire addirittura dall'Atene del v secolo a.C., della quale ha proposto una classificazione morfologica, aggiungendo ai processi europei e a quelli giapponesi dopo il 1945, la vicenda spagnola del 1976, quelle di Grecia

e Portogallo negli anni settanta, i casi di Argentina, Cile, e un ventaglio ancora più ampio di casi, dalla Cambogia al Sudafrica.⁷⁰⁷ Tranne che in quest'ultimo caso, in tutte le vicende precedenti avrebbe trionfato «il modello del processo penale» di cui Elster propone il superamento.⁷⁰⁸

Pochi anni prima, Elster era stato preceduto da due colleghi di Princeton, Robert Rotberg e Dennis Thompson, i quali avevano pubblicato un'antologia dal titolo eloquente: *Truth versus Justice*. Ma Mark J. Osiel, nel suo saggio *Why Prosecute?*, apparso su «Human Rights Quarterly» nel 2000, aveva accusato il modello di giustizia fondato sul processo penale di investigare solo le condotte criminali più eclatanti, andando alla ricerca di capri espiatori per proporre «una grande semplificazione della storia».⁷⁰⁹

Nel saggio di Elster talvolta una morfologia discutibile vince sulla buona storia. L'edificio ha una struttura imponente, ma ogni caso storico è isolato dal contesto e studiato secondo livelli differenziati, per essere collocato in una o più categorie tipologiche già predisposte a priori, sulla base delle motivazioni generali che sottendono l'azione penale (ragioni politiche, interessi sociali, emozioni collettive...), delle istituzioni (sovrnazionali, nazionali, corporative o individuali...), dei criteri di giudizio (penale, legislativo, amministrativo) e, infine, degli «agenti». Un impianto strutturalistico così imponente partorisce in realtà solo il topolino del giudizio sui «limiti» della giustizia penale, e il paradigma del diritto penale internazionale alla fine viene criticato perché in grado di colpire soltanto pochi responsabili, ma incapace di garantire riparazione e risarcimento alle vittime; contraddittoriamente e al tempo stesso, esso viene attaccato anche perché incrina la coesione sociale, creando nuovi risentimenti. In realtà, il presupposto esplicito di tale teoria è che dei crimini commessi da un sistema totalitario, autocratico e violento, non si può mai venire a capo. Elster è convinto che la giustizia di tipo retributivo «semplifica e distorce» la complessità della storia, ma ignora il fatto che la prospettiva teleologica del diritto penale non è mai stata esclusivamente retributiva.

Su presupposti analoghi a quelli di Elster, Andrea Lollini ha avanzato l'ipotesi che l'assenza di una memoria condivisa o «il continuo ritorno delle controversie sulla memoria» nel secondo Novecento siano stati effetti di «un approccio giuridico e politico preciso, la cui origine è nella configurazione delle transizioni politiche del secondo dopoguerra, ampiamente informate della logica giudiziaria [...], in cui la figura del giudice e dello storico si sono sovrapposte».⁷¹⁰

Non mi convince questa rappresentazione della contiguità tra storico e giudice, su cui tornerò tra poco, ma sono prima di tutto persuaso che quella che viene definita la «logica giudiziaria» sia stata in realtà tutt'altro che dominante nel corso del lungo *post-war* (come lo stesso Elster deve ammettere). Sono anzi le difficoltà che essa ha incontrato che possono rendere ragione di quella che Anson Rabinbach ha definito «la frammentazione delle memorie in un'assenza di cultura comune della memoria, tipica di un mondo globalizzato»; per Rabinbach, la stessa recente legislazione austriaca, francese e spagnola contro il negazionismo dev'essere considerata una reazione tardiva agli effetti destabilizzanti di tale frammentazione.⁷¹¹

Ci si deve dunque chiedere quali possano essere i risultati conseguibili, in termini di affidabilità dell'accertamento, dai nuovi modelli giudiziari che stanno diventando sorprendentemente «popolari» anche presso gli storici, e che sono ispirati alla Truth and Reconciliation Commission sudafricana (e al suo organo fondamentale l'Amnesty

Committee), nella quale i giudici tentano di favorire una conciliazione fondata sul riconoscimento della responsabilità da parte degli imputati e sulla concessione della non punibilità da parte dell'autorità giudiziaria.

A mio parere, la sospensione costituzionale della logica giudiziaria fondata sul processo penale, proposta in Sudafrica allo scopo di sollecitare le confessioni pubbliche degli incriminati, purché suffragate da testimonianze e confortate dalle deposizioni delle vittime, contiene il rischio di indurre gli imputati a ricostruzioni ed esposizioni dei fatti pensate e adattate per aderire ai requisiti richiesti per ottenere l'amnistia; tali procedure, cioè, potrebbero plasmare le versioni fornite dagli imputati sino a conformarle alle aspettative degli accusatori, con il pericolo di distorcere la rappresentazione dei fatti e di soffocare il confronto interpretativo. Chiunque abbia dimestichezza con «i tribunali della coscienza» e la tradizione inquisitoria ricostruita da Adriano Prosperi, o con la storia della confessione proposta da John Bossy, non può che provare sconcerto di fronte alle nuove procedure.⁷¹²

La pretesa di fare nascere una cosiddetta «memoria condivisa» mi pare altrettanto preoccupante. La memoria condivisa non esiste, mentre esiste invece il pericolo concreto di voler pervenire forzosamente a una verità pubblica che legittimi un nuovo patto morale per tenere insieme l'uscita pacifica dal dispotismo, dal regime di *apartheid* e l'esigenza di giustizia attraverso la «dialettica sinallagmatica»: in pratica, lo scambio tra la rinuncia al processo e una confessione-narrazione contrattata e patteggiata. Su tale verità contrattata e «ufficiale» ogni riserva appare più che lecita. Non si tratta soltanto della differenza che esiste tra prospettiva giudiziaria e prospettiva storica, tra il modo in cui i fatti possono essere definiti dai giudici, nel corso di un processo, rispetto al modo in cui può definirli uno storico, il quale guarda al contesto e ai fatti con un atteggiamento diverso; qui si tratta del rischio implicito nella rinuncia al processo penale, cioè a una procedura in cui le fonti sono in genere assunte direttamente e sottoposte a confronto, per accertare che gli indizi costituiscano davvero prove, e prove certe. Si tratta di rinunciare, cioè, a quello che Luigi Ferrajoli definisce l'esperimento storiografico *de vivo*: al processo come procedura orientata alla ricerca della verità e confortata unicamente da prove.⁷¹³

La giustizia del dopoguerra ha commesso molti errori e ha inevitabilmente contribuito a una memoria selettiva; essa può, inoltre, aver abusato di prove logiche e sillogismi non confortati dall'accertamento di fatti (come l'applicazione del paradigma della *conspiracy* ai crimini contro la pace e ai crimini contro l'umanità, proponendo così una spiegazione della guerra e del genocidio in chiave di progetto pianificato); la giustizia fondata sul processo penale e sul «paradigma di Norimberga» non è stata e non è esente da limiti, ma i rischi delle nuove procedure appaiono ben più gravi, poiché esse mettono in discussione il fondamento stesso del procedimento di accertamento della verità.

Aristotele identificava nella prova il nucleo razionale della retorica giudiziaria. Non è da augurarsi che il diritto contribuisca oggi a disconoscere la relazione genetica che sussiste tra prova, giudizio e storia, concorrendo ad assimilare sia la storia sia l'azione giudiziaria alla retorica. ⁷¹⁴ Storia e indagine giudiziaria devono invece cercare ed esibire le prove.

Il problema riguarda naturalmente e direttamente le «prove» dello

sterminio degli ebrei, oggi contestate dai negazionisti.

Il genocidio degli ebrei conquistò la scena giudiziaria e storica non a Norimberga, ma solamente a Gerusalemme, nel 1961, quando fu celebrato il processo Eichmann. Il dibattito stimolò l'edizione di testimonianze, documenti, studi storici e incoraggiò tutti, fuori e dentro Israele, a ripensare la persecuzione, lo sterminio e le proprie scelte di fronte a entrambi; fu questo il processo che fece nascere davvero una nuova consapevolezza della portata della catastrofe e marcò con traccia indelebile la cultura del secondo Novecento. Il merito fu anche del saggio di Hannah Arendt pubblicato nel 1963: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*.⁷¹⁵

Il libro scatenò accese dispute tra i «cronisti» presenti, dallo storico Hugh Trevor-Roper a Telford Taylor, già principale accusatore a Norimberga, da Martha Gellhorn a Elie Wiesel, e provocò anche uno scambio di feroci accuse tra le autorità ebraiche di Israele e l'autrice, di cui vi è eco nell'epistolario tra la Arendt e Gershom Scholem.⁷¹⁶ Soprattutto, esso aprì la controversia sulla relazione tra antisemitismo e sterminio, nonché sulla questione ebraica *dopo* lo sterminio.⁷¹⁷

Ma la chiave della «banalità» del protagonista dello sterminio non era affatto un'invenzione di Hannah Arendt. Moshe Pearlman bollò Eichmann come «Mister Uomo Medio» e Martha Gellhorn spiegò il suo contegno al processo come l'esito della mente inaridita di un «uomo di organizzazione che svolgeva il lavoro che si era scelto»; Hannah Arendt ebbe quindi il merito di offrire unicamente un'interpretazione sistematica di quella ordinarietà, perfettamente coerente con la propria lettura del totalitarismo.⁷¹⁸

David Cesarani, il biografo di Eichmann, ha invece sostenuto in un saggio recente che «l'atteggiamento dell'imputato» faceva parte di una studiata strategia difensiva, tesa a evitare qualsiasi manifestazione della sua propensione criminale, nonché a contrastare il disegno delle autorità israeliane, Ben-Gurion in testa, e del procuratore generale dello Stato Israele, Hausner, che intendevano sostenere la tesi che Eichmann aveva agito come una «personalità satanica [...] immersa sino al collo in un abisso di abomini».⁷¹⁹ Tuttavia Hannah Arendt affermò che Eichmann era stato un amministratore della burocrazia dello sterminio e un semplice pezzo di quell'ingranaggio, che aveva agito senza motivazione ideologica né odio verso gli ebrei: egli aveva solo obbedito a un meccanismo automatico governato da norme e pratiche nelle quali era incorporata la disumanità del progetto nazista. Eichmann sarebbe stato un uomo come tanti, né perverso né sadico, ma terribilmente normale.

La tesi della Arendt fu confermata dalla monumentale ricerca dell'allievo più importante di Franz Neumann, Raul Hilberg, il cui saggio sulla distruzione degli ebrei d'Europa enfatizza la progressiva autonomia della burocrazia dello sterminio dallo Stato, dal partito e dalle altre organizzazioni naziste, ma David Cesarani, tuttavia, insiste nel sostenere che la Arendt forzò le fonti, per adattarle alle proprie teorie sul totalitarismo e fare di Eichmann l'epitome dell'uomo totalitario: per Cesarani, al contrario, la chiave per comprendere Adolf Eichmann è nelle idee che «possedevano l'uomo», nella società in cui tali idee circolavano liberamente e, infine, nel sistema politico che le assunse come un credo e le attuò durante la guerra.

Le tesi diverse della Arendt e di Cesarani coincidono tuttavia su un punto cruciale. Il genocidio fu reso possibile dall'interiorizzazione, da parte dei persecutori, del paradigma della tradizione antiebraica e da un

sistema di persecuzione fondato sulla volontà di dimostrare la «disumanità» degli ebrei: grazie a entrambe le premesse, il burocrate dell'antisemitismo «divenne un elemento comune» in una società, ove «uomini dotati di moderne tecnologie e nascosti nei recessi delle strutture burocratiche, ma a distanza di sicurezza dai loro bersagli, possono scatenare devastazioni terribili sull'umanità».720

Eichmann fu colpevole di crimini di guerra, di crimini contro l'umanità e di una enorme quantità di reati (sterilizzazione, riduzione in schiavitù, deportazione, sterminio) pertinenti alla categoria di genocidio. Fu, inoltre, non solo un esecutore, ma anche un pianificatore dello sterminio: relegato apparentemente in un ruolo modesto, assunse in realtà una posizione strategica all'interno del Reichssicherheitshauptamt (Direzione generale per la sicurezza del Reich), che lo mise in condizione di trattare con i ministri del Reich e con i capi di Stato stranieri, per prendere decisioni strategiche. Dopo la sua entrata nel Sicherheitsdienst (Servizio di sicurezza), egli si era convinto che gli ebrei fossero un nemico potente da combattere senza pietà, poi dal 1938 si dimostrò capace di servirsi del terrore per forzarli all'emigrazione (nel 1939, in Polonia, avrebbe manifestato la volontà di sottometterli a inaudite sofferenze fisiche): Eichmann era un seguace convinto della tesi del complotto ebraico per la conquista del potere globale nel mondo.721

Al processo, Hannah Arendt difese ostinatamente il principio dell'onere della prova a proposito della responsabilità individuale di Eichmann. La sua convinzione che Eichmann costituisse il modello del funzionario totalitario andava proprio nella direzione opposta alle strategie giudiziarie dei magistrati, ma anche contro coloro che miravano a confondere, sino ad annullarle, le responsabilità individuali nella colpa collettiva (nell'ipotesi che, là dove tutti, o quasi tutti, sono colpevoli, nessuno lo è davvero). La sua lotta a difesa del principio di realtà e di quello di responsabilità fu sempre strenua: Hannah Arendt scrisse apertamente che «colpa e innocenza davanti alla legge sono due entità oggettive, e quand'anche ottanta milioni di tedeschi avessero fatto come Eichmann, non per questo egli avrebbe potuto essere scusato».722

Il giudizio di Hannah Arendt rimane per tale aspetto un riferimento insuperabile: esso implica la convinzione che la prova costituisce la forza di giudici e di storici e che le loro divergenze rimontano semmai solo alla differente posizione verso il contesto sociale di un atto criminoso. Per il giudice, questo può rappresentare una circostanza attenuante, mentre per lo storico esso illumina gli atti.723

La migliore apologia del principio di realtà la si legge proprio nell'epilogo di *Eichmann in Jerusalem*. L'autrice si rivolge direttamente al funzionario nazista.

E quali che siano stati gli accidenti esterni o interiori che ti spinsero a diventare un criminale, c'è un abisso tra ciò che tu hai fatto realmente e ciò che altri potevano fare, tra l'attuale e il potenziale. Noi qui ci occupiamo solamente di ciò che tu hai fatto davvero e non della eventuale criminalità di coloro che ti circondavano. Tu ci hai narrato la tua storia, presentandocela come quella di un uomo sfortunato e noi, conoscendo le circostanze, siamo disposti ad ammettere solo sino a un certo punto che, in un contesto più favorevole, tu

difficilmente saresti stato tradotto dinanzi [...] a qualsiasi tribunale. Ma anche supponendo che la sfortuna ti abbia trasformato in un involontario strumento dello sterminio, resta sempre il fatto che tu hai eseguito e perciò attivamente sostenuto una politica di sterminio. La politica non è un asilo: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa.⁷²⁴

Sino al XVI secolo non era stata infrequente la rappresentazione della sinagoga ebraica come una donna con gli occhi bendati. La benda alludeva alla cecità che ottenebrava le menti degli ebrei, ostinati nella loro incredulità, e a quel simbolo si opponeva spesso l'immagine della Chiesa cristiana, in forma di donna dallo sguardo libero e illuminato dalla grazia di Dio. Dal 1493, su questa immagine della donna bendata si trasferì il simbolo umanistico e cristiano di una giustizia imparziale e pubblica,⁷²⁵ ma Eichmann non avrebbe mai immaginato che proprio la sinagoga ebraica avrebbe incarnato, contro di lui, l'immagine della giustizia bendata.

3. *Un Eichmann di carta* è il titolo del saggio che Pierre Vidal-Naquet pubblicò su «Esprit» nel settembre 1980.⁷²⁶ Il testo avrebbe dato avvio alla sua lunga battaglia contro un gruppo di autori mossi dall'intento di distruggere la presa di coscienza della verità dello sterminio degli ebrei d'Europa e della differenza tra campo fascista e antifascista: negazionisti che utilizzavano la deformazione delle testimonianze e dei documenti; facevano un uso improprio e scorretto della comparazione storica (i campi hitleriani di sterminio furono ad esempio accostati a quelli americani organizzati dall'amministrazione Roosevelt per internare i cittadini di origine giapponese); relativizzavano quelle stragi che non potevano negare, nel contesto dei massacri delle popolazioni civili su tutti i teatri di guerra; insinuavano che il progetto di «soluzione finale» non era stato che un disegno di espulsione degli ebrei verso Est e che la cifra dei morti ammontava «solo» ad alcune decine di migliaia. I negazionisti - concluse Vidal-Naquet - «tacciavano la realtà di inesistenza».⁷²⁷ Se gli antisemiti convinti della colpevolezza di Alfred Dreyfus avevano dovuto cancellare evidenze e prove provate, i negatori della Shoah sostenevano l'inesistenza della realtà dello sterminio, con argomenti inconsistenti che, in sé, non avrebbero meritato alcuna discussione. L'attacco recato allo statuto della storiografia, tuttavia, non poteva essere sottovalutato.⁷²⁸

Pierre Vidal-Naquet ha sostenuto che la persecuzione e lo sterminio degli ebrei non possono essere spiegati *solo* come lo sviluppo terminale del processo di deportazione e reclusione nell'Europa orientale, nel contesto della guerra sul fronte dell'Est. Il rischio sarebbe quello di dissolvere le connessioni tra il genocidio e la lunga storia del pregiudizio e dell'odio antiggiudaico.

Dichiarando false tutte le prove dei fatti che smentiscono la tesi aprioristica che essi intendono sostenere, i riduzionisti e i negazionisti ripropongono ancora una volta il problema della falsificazione. I negazionisti producono il falso nella forma dell'affermazione di ciò che *non* è mai accaduto o in quella della dichiarazione dell'irrealtà di ciò che è accaduto (le loro interpretazioni, ovviamente, possono essere anche disomogenee e incoerenti, perché per i negazionisti qualsiasi

interpretazione in fondo è buona, purché serva a falsificare e a negare). Lo sterminio, comunque, sarebbe una menzogna, e la cosiddetta «menzogna di Auschwitz» costituirebbe l'ultimo documento del complotto ebraico.⁷²⁹

Il riferimento che Vidal-Naquet ha proposto al precedente della controversia su Dreyfus non è peregrino. Diritto penale, processo penale e storiografia hanno in comune procedure verificabili rigorosamente, sul terreno delle asserzioni di fatto come di quelle di diritto. Le inferenze di fatti veri e realmente avvenuti nel passato sono indotte da indizi, ma vengono confermate attraverso altri fatti attuali e probatori: le prove; una volta descritti gli eventi da spiegare, né il procedimento giudiziario né l'indagine storiografica possono evitare l'esperimento delle prove, che costituisce il nucleo razionale della dimostrazione.

Rovesciando l'onere della prova, i negazionisti intendono sfregiare l'etica della verità. Il problema non è rappresentato solo dal negazionismo in sé, ma anche dalla sottovalutazione della minaccia costituita dalla posizione che Marcel Gauchet ha definito di «inesistenzialismo», cioè da un atteggiamento scettico assai esteso ben oltre la compagine dei sostenitori delle tesi negazioniste. Questo atteggiamento impone di reagire avviando un serrato confronto con il nodo in cui storia, indagine giudiziaria e prova vengono a intrecciarsi indissolubilmente: l'esistenza dei fatti.⁷³⁰

Sotto tale profilo, i contributi di Carlo Ginzburg sono decisivi. I suoi scritti dedicati esplicitamente alla critica del neoscetticismo presuppongono un testo più vecchio e ormai celebre, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, che venne pubblicato nella sua forma compiuta già nel 1979, in un volume intitolato *Crisi della ragione* e curato dal filosofo Aldo Gargani, una silloge di contributi provenienti per buona parte da studiosi dell'Università di Pisa e della Scuola Normale Superiore.⁷³¹

La gestazione del saggio di Ginzburg era stata particolarmente laboriosa. Prima della versione definitiva egli ne aveva proposte altre, incomplete o più brevi, talvolta senza note bibliografiche, su riviste di intervento politico, di inchiesta sociale e di orientamento culturale marxista (furono forse tali edizioni che sancirono la fortuna del testo, favorendone però interpretazioni talvolta bizzarre persino quella che il «paradigma indiziario» fosse la proposta di un modello epistemologico «rivoluzionario».)⁷³²

La prima versione «accademica» parziale e debitamente corredata di note era stata pubblicata nel 1978, sulla «Rivista di Storia Contemporanea», diretta da Guido Quazza, Claudio Pavone, Gianni Sofri e altri storici molto vicini alla nuova sinistra marxista. Quazza – innovatore degli studi sulla Resistenza e studioso del microcosmo delle «bande» partigiane del 1943-45 come scuole di autonomia democratica dal basso – proponeva spesso temi provocatori, indagini di storia sociale e studi sul movimento operaio, su quella rivista che rifletteva anche i motivi della critica culturale espressa dal movimento studentesco e dal marxismo eterodosso e antistalinista.⁷³³ La versione del testo che qui apparve aveva infatti non solo un titolo diverso (*Spie. Radici di un paradigma scientifico*), ma anche una forte connotazione «politica». ⁷³⁴

La «conoscenza indiziaria» (che sarebbe comune a un critico d'arte, Giovanni Morelli, al medico Sigmund Freud e allo scrittore Arthur Conan Doyle o, meglio, al protagonista dei suoi romanzi, Sherlock

Holmes) vi era definita come la «proposta di un metodo interpretativo imperniato sugli scarti, sui dati marginali, considerati come rivelatori. In tal modo, particolari considerati di solito senza importanza, o addirittura triviali e “bassi”, forniscono la chiave per accedere ai prodotti più elevati dello spirito umano».735 In quei «particolari» si esprimerebbe un'attività inconscia che può irrompere quando l'autocontrollo del soggetto – l'indiziato di un crimine, l'artista autore di un'opera o il paziente affetto da patologia – che viene indagato, rispettivamente, dal detective, dal critico e dal medico, viene meno o si attenua. È allora che dai fenomeni superficiali e secondari, ricostruiti attraverso alcune «tracce», si può risalire a processi più profondi. Se la totalità di un contesto o di un fenomeno sfugge alla ricostruzione complessiva, l'indagine storica, semeiotica o psicoanalitica può guadagnare in profondità dall'indagine sul particolare. La totalità è inattendibile, non la realtà.736

Il sostrato antico di queste forme di indagine e di inferenza induttiva rimonderebbe al sapere venatorio degli antichi popoli cacciatori abituati a decifrare le tracce sul terreno; alla *mētis* dei greci, alla sapienza delle donne e alle arti della divinazione: tutte forme di sapere «basso», spesso disciplinate o represses dalle forme «alte» (Ginzburg faceva l'esempio dell'arte di rilevare le impronte digitali inventata dalle popolazioni bengalesi e utilizzata contro di loro dagli amministratori imperiali di Sua Maestà britannica). Nel XIX secolo le pratiche e i saperi «divinatori» sarebbero stati sottoposti a un processo di formalizzazione, al fine di «disciplinare» le tensioni sociali sempre più incontrollabili e delegittimare quelle classi subalterne che dei saperi divinatori erano state titolari.

Dopo la pubblicazione dell'articolo, Ginzburg venne duramente contestato. Lo si accusò di avere sostenuto una contrapposizione rigida tra saperi divinatori (o scienze idiografiche) e scienze a statuto forte, matematico-sperimentale; secondo alcuni critici, il paradigma indiziario non poteva essere considerato un metodo alternativo alla scienza moderna e, per Giulio Giorello, Mach, già alla fine del XIX secolo, aveva spiegato che i principi fondamentali della matematica non erano strutture logicamente evidenti, bensì assunzioni involontarie, formatesi esse stesse nelle pratiche comuni della vita quotidiana, dunque nel corso di esperienze immediate e «prescientifiche».737

Ma l'ambizione di Ginzburg era stata quella di estendere alla storiografia una critica originale del paradigma classico della razionalità scientifica.738 Ciò, naturalmente, non poteva che suscitare reazioni sia tra gli scienziati sia tra gli apologeti «ortodossi» del vario storicismo, fossero essi dogmatici del materialismo storico o neofiti della storiografia «braudeliana» allora intesa come scienza sociale, demografica ed economica a statuto «forte». Per sottrarsi a quelle sterili discussioni e non rimanere prigioniero di uno schema, egli stesso abbandonò molto presto la formula del «paradigma indiziario» e, adottando la strategia della «mossa del cavallo», spostò progressivamente l'attenzione sui giochi di scala (macro e microstoria), le relazioni tra generalizzazione e caso individuale, la critica delle tesi neoscettiche.739 Da tale punto di vista, una relazione tra l'approccio di Ginzburg e la filosofia di Peirce è stata richiamata recentemente da Helmut Pape.740

La stessa versione del testo apparve nel 1983, in un'antologia curata da Umberto Eco, e venne riproposta tre anni dopo dallo stesso Ginzburg nella nuova raccolta *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*: ora i

referenti del paradigma indiziario venivano inseriti in una cornice ancora più ampia - Propp, Warburg, Gombrich, Spitzer e lo stesso Croce, riletto attraverso Gramsci ed Ernesto de Martino - ma il progetto era piuttosto quello di sottolineare la fecondità dell'approccio morfologico, soprattutto per quei casi di indagine nei quali non sarebbe possibile applicare connessioni storiche.⁷⁴¹

Il problema veniva così completamente ridefinito. Nella ricerca storica - osserva Ginzburg - l'oggetto d'indagine rimane unico, ma la sua «unicità» può essere superata, ad esempio scomponendolo in elementi potenzialmente generalizzabili; mentre, al tempo stesso, l'esame «da vicino» dei suoi particolari costitutivi può essere integrato con l'osservazione da lontano (al telescopio) e su un arco temporale molto lungo. Nessun approccio tuttavia dev'essere opposto all'altro, né irrigidito e sclerotizzato: come ha scritto Arnold Davidson, Ginzburg si rivelava piuttosto un maestro nell'arte di disimparare, per disfarsi - come avevano ammonito gli stoici - delle cattive abitudini e delle false opinioni. «L'analisi del procedimento di straniamento da parte di Ginzburg mostra splendidamente come questo esercizio ci permetta di disimparare e imparare nuovamente, di andare al di là dei nostri automatismi inconsci e di appropriarsi di un'altra prospettiva».⁷⁴²

Il lavoro più ambizioso di Carlo Ginzburg è senz'altro *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, pubblicato vent'anni fa, nel 1989.

Scendendo verso strati progressivamente più profondi, il sabba viene indagato come riflesso di pratiche religiose popolari ancorate a strutture mitologiche antiche, le cui radici affondano in un substrato millenario di credenze, relative allo sciamanesimo euroasiatico; e la ricostruzione del mito del viaggio tra i morti, dall'epoca moderna sino alle origini indoeuropee, approda a una ipotesi - che lo stesso Ginzburg definisce «vertiginosa» - sulla «matrice di tutti i racconti». L'opera ha imposto problemi di difficilissima soluzione, per il metodo e per il tipo di morfologia utilizzata, che combina le osservazioni etnologiche di Ludwig Wittgenstein con le procedure adottate da Claude Lévi-Strauss per decodificare le narrazioni mitologiche in unità semantiche e dimostrarne il senso attraverso concatenazioni e identificazioni.⁷⁴³

L'azzardo interpretativo di Ginzburg - come lo ha definito il suo amico Perry Anderson - è stato addirittura esteso all'insieme delle scienze umane, definite «discipline idiografiche connotate da un'enfasi euristica per il dato marginale e anomalo».⁷⁴⁴ Secondo Anderson, Ginzburg avrebbe però sbagliato a non effettuare alcuna discriminazione tra gli esempi portati per illustrare il proprio metodo di lavoro:

l'enfasi euristica con cui dà risalto al marginale e all'anomalo [...] può suggerire ricerche in qualsiasi campo delle scienze naturali o sociali, ma mai bastare a renderle esaurienti. [...] Come a livello di paradigma non vi è modo di identificare ciò che costituisce una forma non valida di divinazione, così a livello di morfologia non esiste un punto dove le associazioni debbano necessariamente fermarsi: le falsificazioni non appaiono mai.⁷⁴⁵

Il limite di Ginzburg, cioè, sarebbe ancora quello rilevabile proprio nel

suo vecchio saggio sul paradigma indiziario; ne consegue che la tesi di *Storia notturna* non sarebbe falsificabile, quindi non provata: «La perennità del sabba, ben oltre la sua scomparsa come nucleo nascosto della nostra cultura, è per sua natura sprovvista di prove». Il vago substrato euroasiatico di credenze e di riti evocato da Ginzburg si dissolverebbe in categorie universali della mente umana, spiegate arbitrariamente attraverso la diffusione culturale o l'origine comune, ma anche attraverso categorie permanenti della psiche umana, cioè la «natura dell'uomo»: Ginzburg, insomma, avrebbe combinato insieme morfologia e storia, ma in modo poco rigoroso, offrendo piuttosto «una rassicurazione tattica che una sintesi teorica». La sua aspirazione a un «rigore scientifico elastico» costituirebbe un «ossimoro rivelatore». 746

L'accusa di Anderson non mi pare convincente. La sua allusione all'impossibilità di sostenere l'onere della prova, però, consente di tornare alla questione decisiva, all'argomento principe contro ogni relativismo, contro il negazionismo storiografico e contro ogni oltraggio all'etica della verità.

Anderson si riferiva esplicitamente alla conclusione del saggio da cui ho preso le mosse. *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, termina proprio con la domanda: «ma può un paradigma indiziario essere rigoroso? »747 Ginzburg aveva in realtà già anticipato una risposta, affrettandosi ad aggiungere che, non potendo impiegare modelli matematici e metodi sperimentali, la storia non può pretendere di divenire una scienza «galileiana». Quel tipo di rigore, anzi, era non solamente irraggiungibile, ma anche indesiderabile.748 Attaccando Ginzburg sul nesso tra l'indizio e la prova, cruciale per una definizione rigorosa della storiografia, Anderson faceva propria l'obiezione che a suo tempo Luciano Canfora aveva già mosso a *Spie*, quando aveva ricordato che, per Tucidide, l'indagine sui sintomi o indizi (*sêmeia*) del passato non può essere considerata un fondamento adeguato dell'indagine storica;749 Anderson, più insidiosamente, utilizzava però anche le tesi di Sebastiano Timpanaro, in quello che Giovanni Jervis ha definito il più noto e forse il più importante contributo italiano agli studi freudiani internazionali. 750

Il lapsus freudiano. Psicoanalisi e critica testuale era stato pubblicato da Timpanaro a Firenze nel 1974. Egli intendeva dimostrare che l'arricchimento portato dalla psicoanalisi alla conoscenza dell'uomo non era affatto di tipo scientifico, bensì letterario, artistico, magico; in quel libro l'esame degli esempi forniti da Freud in *Psicopatologia della vita quotidiana*,751 con il fine di rendere ragione degli errori di memoria o dei lapsus linguistici (che il medico viennese aveva attribuito a «materiali sessuali repressi»), servì invece a Timpanaro per dimostrare proprio gli errori di Freud. I lapsus potevano essere spiegati benissimo e anzi in modo assai più persuasivo come una comune serie di «deviazioni» dalla norma lessicale e di «corruzioni» (in senso filologico), molto simili a quelle che i copisti antichi commettevano spesso nel loro lavoro di trascrizione dei testi: dittografia, *lectio faciliior*, aplografia, metatesi, ipercorrettismo.752

Dieci anni dopo, tuttavia, Timpanaro rese pieno omaggio alla statura intellettuale di Freud. Egli accettò completamente l'interpretazione che Freud aveva offerto della propria fobia nei confronti di Roma, città simbolo dell'organizzazione gerarchica della Chiesa cattolica e dell'integralismo teologico-politico, dunque della tradizione antiebraica: in tal modo, Timpanaro riconosceva piena validità alla tesi della continuità fra la tradizione antiggiudaica cristiana e l'antisemitismo. Fu

Ginzburg, però, che rigettò la posizione di Timpanaro sul terreno del metodo.

In breve (e semplificando): mentre per Timpanaro la psicoanalisi è da rifiutare perché intrinsecamente prossima alla magia, io cerco di dimostrare che non solo la psicoanalisi, ma la maggior parte delle cosiddette scienze umane s'ispira a una epistemologia di tipo divinatorio [...]. Alle spiegazioni individualizzanti della magia, e alle caratteristiche individualizzanti di due scienze come medicina e filologia, aveva già accennato Timpanaro (*Il lapsus*, pp. 71-73).

Carlo Ginzburg obiettava insomma a Timpanaro che la sua confutazione della lettura freudiana dei lapsus-gaffe gli appariva solidamente fondata, ma non così forte da intaccare l'intuizione fondamentale e il modello ermeneutico freudiano. Poi contrattaccò sul timpanariano *Lapsus freudiano*:

C'è una parte del libro che mi ha particolarmente interessato: quella sulla contrapposizione tra magia concreta e astratta. Mi piacerebbe se tu potessi tornare in futuro su questo punto. Per esempio, non credi che la storiografia sia tutto sommato vicina alla concretezza della magia? Vedo che solo occasionalmente tu menzioni Kuhn; non so se tu abbia letto di lui *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* - se sì, forse non ti sarà piaciuto. A me è piaciuto moltissimo. Penso che la storiografia sia ancora in uno stato «preparadigmatico» (nell'accezione di Kuhn). Forse la prefazione del '59 a *Per la critica dell'economia politica*, potrebbe essere intesa come un paradigma [...]. In questo senso, gran parte delle cose che scrive il reazionario e intelligentissimo Paul Veyne (*Come si scrive la storia*) mi sembrano giuste. Per diventare scienza a tutti gli effetti la storiografia non dovrà abbandonare le proprie pretese totalizzanti e puntare sul meglio meno ma meglio? e soprattutto, non dovrà abbandonare la considerazione individualizzante a ogni costo?[753](#)

Timpanaro replicò ammettendo che probabilmente la storiografia si trovava proprio nelle condizioni descritte da Ginzburg, ma che sarebbe stato «necessario» farla progredire verso la scienza e non accettarne il carattere «storicista-intuizionista e antinaturalistico»; Ginzburg invece, proprio con il saggio *Spie*, avrebbe sviluppato di lì a poco le argomentazioni del *Lapsus freudiano* a proposito della contiguità tra le scienze “inesatte” (storia, filologia, medicina) e la divinazione, la psicoanalisi e la *connoisseurship*, [754](#) in una direzione del tutto diversa da quella di Timpanaro. Il problema della tradizione antiggiudaica sarebbe rimasto sullo sfondo.

I termini del confronto tra Timpanaro e Ginzburg diventano più chiari se inseriti nel contesto della fitta rete di confronti di quel momento

sull'epistemologia dei saperi umanistici e sul rapporto tra il marxismo, le scienze e le posizioni che Timpanaro avrebbe definito «irrazionalistiche»; Francesco Orlando, ad esempio, aveva difeso la psicoanalisi come una forma di materialismo «complementare al marxismo», nonché la sua fecondità euristica, sin dal suo primo esperimento «freudiano» pubblicato nel 1971,⁷⁵⁵ e su questo punto aveva avviato anch'egli un fitto carteggio con Timpanaro. Dall'epistolario emerge chiaramente che questi negò che la psicoanalisi (e l'antropologia) - non implicando causalità biologica e non essendo sostenute dalla neurofisiologia - potessero essere considerate scienze e modelli di comprensione materialistica. Ginzburg, ribadendo la presenza di un paradigma semeiotico alla base di diverse attività di indagine, dalla critica d'arte alla storiografia, considerò invece non solo inaccettabile una gerarchia tra le scienze fondata sul "tasso" di materialismo, ma rifiutò di respingere Freud e Nietzsche nel campo dell'irrazionalismo. Comunque, anche dal nemico bisognava saper imparare: *licet et ab hoste doceri*.⁷⁵⁶ Si può tornare in questo modo all'onere della prova e al principio di realtà. Nel saggio *Spie*, Ginzburg - come lui stesso ha ammesso ⁷⁵⁷ - non aveva proposto alcuna discussione sullo statuto della prova, né aveva approfondito la questione delle procedure, formulate storicamente e storicamente negoziabili, che permettono di distinguere una congettura vera da una falsa; il suo interesse per la questione si accese invece più tardi, nei primi anni novanta, quando pubblicò alcuni nuovi saggi concentrati sul tema della prova quale elemento qualificante dello statuto scientifico dell'indagine: *Lorenzo Valla sulla donazione di Costantino* (1993), *Aristotele, la storia, la prova* (1994), *Le voci dell'altro* (1995).

«Nel 1979 io mi ero accontentato solamente di un'allusione rapida al grafologo Bertillon, che aveva considerato il falso *bordereau* esibito come prova irrefutabile della colpevolezza di Dreyfus».⁷⁵⁸

Nella sua discussione sul principio di realtà, la questione della prova, ancora una volta, torna a intrecciarsi con la «questione ebraica» e l'accenno all'affare Dreyfus ci obbliga a tornare sul capitolo centrale della storia della persecuzione antiebraica dell'epoca dell'emancipazione giuridica. Lo scandalo dell'accusa di spionaggio in favore del Secondo Reich al capitano ebreo dell'esercito francese, venne infatti sostenuto con "prove" in realtà false e fabbricate allo scopo, e il sospetto sulle responsabilità dell'impostura condusse gli storici, filologi e studiosi di diplomazia a impegnarsi nella battaglia per la verità e ad adoperarsi affinché fosse ricostruita la versione veritiera dei fatti. Al di là delle rispettive specializzazioni, il consenso sulla necessità di difendere il valore universale del principio di realtà e il metodo scientifico di accertamento della veridicità di un documento fu unanime: gli storici del Medioevo Arthur Giry e Gaston Paris, l'ellenista e storico del mondo antico Théodore Reinach, l'archeologo e storico delle religioni Salomon Reinach (suo fratello) e lo stesso Jean Jaurès giocarono un ruolo determinante nell'analisi e nella verifica dell'autenticità del *bordereau* attribuito a Dreyfus, ma in realtà fabbricato per conto dello Stato Maggiore.

Il 30 agosto 1898, Arthur Giry riuscì a denunciare come falso anche un altro documento fabbricato dal colonnello Henry ai danni di Dreyfus, provandone l'inautenticità grazie a procedimenti sperimentali. ⁷⁵⁹ La verifica dei documenti e delle testimonianze, come base della

ricostruzione dei fatti e della loro concatenazione, giocò quindi il ruolo decisivo nella battaglia contro la negazione della verità, ma poche dimostrazioni risultarono convincenti come le pagine in cui Jaurès smontò le pretese «confessioni» di Dreyfus: non per caso, quegli autentici capolavori da giudice istruttore e da filologo vennero raccolti con il titolo significativo *Preuves*. L'affaire Dreyfus rappresentò al tempo stesso l'epilogo della storia della propaganda falsificatrice antiebraica e un capitolo formidabile di «magistero storico»,⁷⁶⁰ che di questa seppe distruggere i testi fabbricati, riaffermando il principio di realtà: «quando dimostra la realtà dei fatti e ne ricostruisce la concatenazione effettiva, lo storico non può che essere un dreyfusardo» ha scritto Pierre Vidal-Naquet.⁷⁶¹

Nel 1958, per dimostrare che l'insegnante algerino Maurice Audin non era affatto «scomparso», come sostenevano le autorità francesi di occupazione, e che egli invece era morto sotto le torture inflittele dagli agenti dei servizi dell'Armée, Vidal-Naquet seppe addurre le prove dell'omicidio, nonostante il tentativo orchestrato di cancellarne tutte le tracce.⁷⁶² L'affaire Audin non ebbe la risonanza del caso Dreyfus, ma fu anch'esso una minaccia temibile alla realtà e alla ricostruzione veritiera dei fatti.

La vocazione inquisitoria dello storico che si fa cacciatore di tracce per ristabilire la verità negata non è l'effetto di un'invasione di campo, né una velleità di sostituirsi alla legge:⁷⁶³ essa è un inderogabile bisogno di narrare secondo verità, quando le dinamiche del caso Dreyfus si ripropongono nella storia. Come Bertillon nel caso del capitano ebreo, il giudice istruttore Lombardi, che fu responsabile della formulazione del capo d'accusa contro Sofri, Bompreschi e Pietrostefani per l'omicidio del commissario Luigi Calabresi (commesso nel 1972), agì ad esempio come uno «storico poco prudente»⁷⁶⁴ e, sorprendentemente, ritenne attendibili informazioni per fatti non confortati da prove, in base al presupposto della presunta «unitarietà logica della vicenda» caratterizzata a suo dire da «intrinseci connotati inscindibili». Ma «una confessione non confortata da riscontri esterni non costituisce una prova, né tantomeno può essere sostituita da dati non documentati, ma considerati solo compatibili con il fatto accertato: si è trattato di un gravissimo errore di valutazione da parte del giudice, corrispondente a quello dello storico che non si preoccupa di verificare se la fonte sia prova di una realtà riconoscibile». ⁷⁶⁵

Carlo Ginzburg ripensava così il nodo della prova, iniziando una nuova battaglia critica contro le posizioni neoscettiche, orientate a ritenere la prova solo come fonte di se stessa.

Diritto e ragione di Luigi Ferrajoli è apparso subito uno dei modelli più alti di dottrina del garantismo penale. Il libro fu pubblicato appena due anni prima del *Giudice e lo storico*, ma Ferrajoli aveva già incontrato l'opera di Ginzburg. L'accertamento giudiziario della verità – di una verità sempre e solamente “probabile” – era già stato accostato dal giurista alle procedure di verifica degli indizi definite da Ginzburg in *Spie*,⁷⁶⁶ anche se alcune suggestioni suonavano in parte diverse da quelle proposte da Ginzburg nel testo del 1979. Ferrajoli sosteneva, ad esempio, che l'accertamento della verità processuale implica sempre la verifica di due asserzioni di natura diversa: un'asserzione di fatto (x ha davvero commesso il fatto y) e un'asserzione di diritto (il fatto y costituisce reato). La verifica della seconda asserzione non può che essere di tipo logico-deduttivo e dev'essere svolta attraverso l'analisi semantica del testo della legge, mentre la verifica dell'asserzione di

primo tipo - l'asserzione fattuale (x ha commesso il fatto y) - non può che essere di natura «storica» (quel fatto y, infatti, non è più accessibile all'esperienza diretta ed è consegnato al passato remoto, dunque impone l'accertamento delle testimonianze e l'uso di fonti di prova precedenti, esattamente come fanno gli storici per gli eventi del passato). A differenza degli storici, i giudici, però, possono utilizzare anche la produzione di nuove fonti.

La verità processuale appare dunque il risultato di un'inferenza induttiva di fatti del passato, ricostruiti grazie a fatti probatori del presente. Questi ultimi rappresentano le prove e queste sono costituite da fonti del presente, dalle quali è possibile inferire fatti avvenuti nel passato che, a loro volta, possono assumere valore di indizi di altri fatti; questi, di nuovo, potrebbero rappresentare ulteriori indizi, a loro volta sintomi di natura indiretta che si riferiscono ad altri eventi potenzialmente accaduti nel passato. Ne consegue che la differenza tra indizi e prove non è di natura qualitativa, bensì di grado di intensità. L'indizio può essere definito una prova non verificata, non ancora confermata.⁷⁶⁷

Le prove raccolte nel corso del processo sono più dirette degli indizi, rispetto alla sperimentazione probatoria iniziale. Rispetto al reato, però, esse quasi mai costituiscono prove dirette e, anzi, quasi sempre costituiscono prove indirette, cioè "prove" di indizi (a loro volta diretti o indiretti), probabilità di probabilità: insomma, a fronte di tale inafferrabilità del fatto passato, le prove offrono una parziale compensazione in quanto fatti del presente, ma possono essere sempre oggetto di sperimentazione diretta, convincendo o meno il giudice che il fatto veicolato in giudizio dal mezzo di prova si sia effettivamente verificato anche nel passato. La prova è diretta, se legata immediatamente al fatto che si intende dimostrare, ma essa è indiretta se non lo è.⁷⁶⁸

Il metodo moderno di accertamento della verità processuale - la *law of evidence* della procedura britannica - appare perciò incompatibile con il vecchio metodo di accertamento delle prove, caratteristico delle procedure inquisitoriali di Antico Regime (l'esperimento delle cosiddette «prove legali», che avevano segnato l'esperienza processuale in tutta l'Europa sin dal XIII secolo), ma Ferrajoli pensa che di questo passato dell'Antico Regime molto sopravviva ancora nel linguaggio giuridico moderno. Il che produce, in determinate circostanze, una buona dose di confusione proprio sulla questione indizio-prova.

La verità formale, raggiunta attraverso prove formali, non è ancora la verità materiale, raggiunta attraverso la libertà delle prove, e solo quest'ultima può essere assunta come verità storica.⁷⁶⁹ Così la prova legale moderna (o formale) può essere materiale o storica, ma solo potenzialmente e tendenzialmente; come tale, essa dunque non è mai sufficiente né adeguata, a differenza di quanto ritenevano i giuristi all'epoca del processo romano-canonico medievale. ⁷⁷⁰

Il superamento di quella concezione della prova di tipo magico-arcaico (o «legale») dev'essere considerato perciò un grandioso risultato del razionalismo moderato. Rito accusatorio, giuria popolare, abolizione del segreto e delle vecchie prove «legali» di tipo divinatorio, magico e irrazionale rappresentano insomma le conquiste più importanti della razionalità giuridica moderna, fondata sull'inferenza induttiva e sulle concezioni gnoseologiche di Hume e John Stuart Mill; attraverso di esse, il processo moderno - inteso come libera competizione dilemmatica tra opposte ragioni - ha saputo innovare la tradizione della retorica classica

di Aristotele, di Ermagora di Temno e di Cicerone: la tradizione dell'*ars disserendi*, *inveniendi ac iudicandi*. Non per caso Ferrajoli usa ripetutamente la formula «inferire»: inferire da prove significa descrivere gli eventi da spiegare, esperire le prove, argomentare – attraverso segni ed esperienze analoghe e attendibili – prove che non sono del tutto certe o che lo sono, talvolta, in un modo generalmente sottinteso, come nell'entimema. «Inferire», infine, significa enunciare il fatto che è stato provato. Tutto ciò dovrebbe accadere nel processo come nell'esperimento storiografico, sebbene in quest'ultimo la prima e l'ultima delle procedure si presentino in un ordine inverso.⁷⁷¹

In *Aristotele, la storia, la prova* Ginzburg rinnova il dialogo con l'Illuminismo giuridico di *Diritto e ragione*. Tre punti del suo saggio mi sembrano assolutamente determinanti a proposito del rapporto indizio-prova: l'affermazione che Tuciddide e gli storici del mondo classico hanno separato e distinto poco rigorosamente l'indizio (*sêmeion*) dalla prova (*tekmêrion*); l'ammissione che, nella retorica di Aristotele, la prova costituisce il nucleo razionale, dunque che le argomentazioni sono spesso basate su entimemi, così come avviene nell'accertamento moderno della verità processuale (l'accertamento dell'esistenza probabile di fatti "invisibili" da prove necessarie); infine la tesi che un fatto può essere ricostruito tramite tracce, segni e indizi, ma che la ricostruzione di una serie di eventi, o di fatti, implica connessioni naturali che debbono invece avere carattere di prove certe. Si può concludere che, dal paradigma indiziario e semeiotico (medico-psicoanalitico) di *Spie*, Ginzburg è passato a un paradigma diverso, di tipo indiziario-giudiziario?

Glenn Most ha affermato che il filologo e lo storico non dispongono di un solo metodo "buono". Essi devono usare al meglio strumenti molto imperfetti: non è un caso che buona parte del lessico del filologo e dello storico provenga dal linguaggio giudiziario e che le loro argomentazioni seguano le procedure della retorica giudiziaria. Ne viene la conferma che il paradigma corretto è, per essi, proprio quello indiziario o, meglio, giudiziario, descritto da Ginzburg. Most conclude: «quel paradigma si è rivelato straordinariamente utile, là dove il filologo ricerca non le intenzioni consapevoli e prime, ma quelle inconsapevoli e nascoste dell'autore».⁷⁷²

Al principio di realtà e al tema della verità, intesa come asserzione corrispondente a fatti ampiamente accertati, è collegato naturalmente il concetto di giustizia. «Giustizia» è ovviamente un concetto complesso e incerto ma comunque sempre connesso al processo penale, inteso come modalità di definizione e di amministrazione della stessa secondo procedure «fondate giustamente»: la «giustizia della procedura» non è certo l'unica condizione perché la giustizia (intesa in senso neutro di amministrazione delle vicende giuridiche) dia luogo a decisioni giuste e consonanti con lo spirito che informa i più alti principi di un ordinamento, ma nella ricerca dell'idea della verità consiste proprio il fine stesso del processo penale, dunque la ragione della resistenza ad abbandonarlo come metodo di accertamento dei fatti. Si ha infatti una corretta applicazione della regola di diritto al caso concreto soltanto se la norma è pienamente adeguata al caso, se la legge viene interpretata correttamente e se i fatti vengono accertati in modo veritiero.⁷⁷³

Federico Stella ha espresso con grande chiarezza le ragioni per cui, nella giurisprudenza di non pochi paesi (tra cui l'Italia), non si è ancora

sviluppata un'autentica cultura delle prove, indispensabile all'amministrazione della giustizia in una democrazia. Su tale premessa, egli ha sviluppato un'analisi compiuta della prova «oltre ogni ragionevole dubbio» e delle singole acquisizioni richieste affinché possa giustificarsi una sentenza di condanna e, dunque, la decisione di punire: la prova circa la sussistenza di un fatto qualificabile come «fatto tipico penalmente rilevante» (ossia sostanzialmente corrispondente alla fattispecie astratta, dettata dal codice penale o da altra fonte normativa), a sua volta scomponibile nella prova della condotta tipica, nella prova che essa sia imputabile a un determinato soggetto, nella prova che fu proprio tale condotta ad avviare il procedimento causale che ha condotto all'evento descritto dalla norma. (Passaggio più delicato, occorrerà però altresì provare quale sia stato l'atteggiamento psichico del soggetto, ossia se egli abbia agito con dolo o, nei casi previsti dalla legge, con colpa). In ogni caso, il punto determinante è, quindi, ciò che si intende per prova.

Stella respinge la prospettiva che definisce «statistica», nella versione di Hempel.⁷⁷⁴ Questi ipotizza come probabile il verificarsi di un evento, sulla base di una probabilità vicina a un ordine di grandezza tale da costituire la certezza che quello si verifichi.⁷⁷⁵ Stella dimostra però che, nel linguaggio legale, esattamente come in quello della fisica classica newtoniana, non c'è spazio per tale causalità «statisticamente probabile», che appartiene ad altri campi del sapere; la spiegazione causale non corrisponde alla comprensione di una situazione in base alle informazioni statistiche, le quali forniscono invece solo le motivazioni per cui è ragionevole aspettarsi il verificarsi di un evento: le leggi statistiche consentono di fare previsioni, ma non garantiscono spiegazioni nell'ambito del diritto, in cui è in gioco la libertà di una persona. Considerare l'inferenza statistica come una spiegazione assolutamente valida è un errore grave.

Nel processo penale – conclude Stella – la teoria della relatività non ha alcuna conseguenza per il giudice, che può ipotizzare relazioni e collegamenti tra gli eventi sulla base delle leggi della meccanica classica e sulla ricostruzione (parziale) delle catene causali che legano un atto iniziale a un evento: giudici e storici possono quindi rimanere «ragionevolmente scettici» sulla possibilità di essere alla portata dell'assoluto e della totalità, ma non possono esserlo sulla possibilità di attestare la realtà dei fatti. Lo scetticismo sull'«essenza» dei fatti è legittimo, ma non lo è quello sulla loro verità.⁷⁷⁶

Studio di Diritto processuale, Michele Taruffo è senz'altro il massimo esperto della questione della prova. La sua ultima fatica conferma l'approccio di Stella, di Ferrajoli e di Ginzburg, in particolare l'enfaticizzazione della rottura introdotta dalla razionalità illuministica e dal diritto penale moderno nei confronti della tradizione precedente, avvinca a un sistema di prove «logiche» e alla concezione germanica delle ordalie quale sistema probatorio nelle controversie penali e civili.

⁷⁷⁷

Da quella rottura, già sottolineata da Ferrajoli, anche Taruffo fa nascere la nuova funzione assunta dal *jury trial* in Gran Bretagna e oltre Atlantico, dove esso divenne addirittura il simbolo (*palladium*) della libertà degli americani contro il potere della corona.⁷⁷⁸ Anche lo sviluppo del diritto nell'Europa continentale si è fondato comunque sull'uso delle «nuove» prove documentali, «finalizzate alla scoperta della verità sui fatti della causa e strumenti razionali orientati a tale

da un lato si colloca la fiducia *a priori* nella correttezza e nella giustizia del verdetto imperscrutabile formulato da un gruppo di persone che parlano con la *vox populi*. In questa prospettiva, la verità è ciò che la giustizia dice [...] e l'udienza non è un «laboratorio della verità» o una ricostruzione storica dei fatti. Dall'altro lato, ossia sul versante dei sistemi continentali, l'accertamento della verità dei fatti viene concepito come uno degli scopi principali del processo, [...] un'impresa razionale [di] un giudice professionale, esperto di logica e di filosofia e non solo di diritto. 780

Se è vero che i profili giuridici relativi a una determinata controversia possono essere oggetto soltanto di astrazioni e di interpretazioni, i dati fattuali che sono alla base della vicenda storica possono e devono essere provati, attraverso la narrazione svolta dai testimoni, dalle parti e dal giudice; il giudice – come lo storico – prova e ricostruisce gli stessi fatti sul piano linguistico, semantico e logico. Come quella di Ferrajoli e di Ginzburg, la prospettiva di Taruffo si rivela esplicitamente ostile all'ubriacatura postmoderna e decostruzionistica e alle filosofie di Lyotard e Rorty, che rischiano di ridurre l'idea di verità all'accordo convenzionale e concordato tra le parti, e di ritenere equivalente la decisione pronunciata nei processi medievali (sulla base – ad esempio – della prova del fuoco) e la sentenza moderna, resa in base a prove rigorosamente scientifiche quanto all'accertamento dei fatti.781

Irrazionalisti, neoscettici e decostruzionisti appaiono accomunati da un atteggiamento che Taruffo, sulla scorta di Susan Haack, considera un'autentica ostilità a qualunque forma di conoscenza scientifica che assuma come riferimento la ricerca di ciò che è accaduto veramente. All'interno del paradigma giudiziario, la verità rimane invece inscindibilmente legata alla sua *warranted assertibility*, cioè alla sua conferma validamente giustificata:782 un fatto tanto più è vero quanto più esso risulta provato, ossia risulta essere la conclusione più plausibile alla luce delle evidenze raccolte. Non si tratta perciò di proporre una definizione generale di verità, quanto di precisare i fraintendimenti e gli errori che possono impedire la produzione di una verità processuale e di una verità storica, cioè di una verità al tempo stesso formale e determinata dalla realtà dei fatti di cui si parla.

I concetti di verità, verosimiglianza e probabilità non sono né equivalenti né risolvibili l'uno nell'altro.783 Solamente la verità dei fatti determina la correttezza giuridica e storica della soluzione della controversia interpretativa. Non vi è alcuna norma che si possa applicare giustamente se «i fatti sono sbagliati», se cioè essi non sono provati, così facendo della falsificazione l'ancella dell'ingiustizia.784 Per la stessa ragione, «la concezione negoziale» della determinazione dei fatti applicata in Sudafrica appare, alla luce di tali premesse, fondata sull'«equivoco relativo alla natura e alla funzione dell'allegazione dei fatti, e della loro contestazione o non contestazione».785 Il paradigma giudiziario, invece, rimane un insieme strutturato di attività finalizzate a conoscenze veritiere di fatti rilevati, dunque il metodo più razionale per accertare la verità.

Lo studio della persecuzione antiebraica e del suo paradigma implica il rispetto del principio di realtà.

La persecuzione dei diritti e delle vite degli ebrei non è una «certezza», cioè una semplice convinzione soggettiva (magari con un alto grado di convincimento del soggetto che la condivide). Persecuzione e sterminio non sono *intime convictions*, cioè una persuasione interiore e imperscrutabile o un'ipotesi probabile. Persecuzione e sterminio sono stati accertati, attraverso la valutazione scientifica di prove inconfutabili di fatti realmente accaduti. La ricostruzione delle pratiche con cui la persecuzione venne effettuata e dell'ideologia con cui essa venne giustificata attraverso testi falsificati, restituisce pienamente il principio di realtà.

Indice dei nomi

Abbagnano, N.
Abraham, D.
Acerbo, G.
Adalberone di Laon
Adam, P.
Adenauer, K.
Adler, V.
Adorno, T.
Adriano, imperatore
Agazzi, E.
Agliardi, A.
Agnelli, A.
Agosti, G.
Ahmadinejad, M.
Aimé Martin, L.
Alain (É.-A. Chartier)
Albanus, H. L.
Alberigo, G.
Alberto da Sarteano
Alcibiade
Alessandro II, zar
Algardi, Z.
Alighieri, D.
Alimento, A.
Altman, G.
Ambrogio, santo
Amoroso, L.
Amouretti, F.
Anchel, R.
Anderson, P.
Andrea da Faenza
Antelme, R.
Antonelli, R.
Antoni, C.
Aponte, S.
Appelius, M.
Arendt, H.
Argyriades, P.
Arias, G.
Arieti, S.
Aristotele
Arland, M.
Armytage, W. H. G.
Arnaldi, G.
Arnaud, P.
Aron, Raymond
Aron, Robert
Arthuys, J.
Aschheim, S. E.
Asheri, M.
Assuntino, R.
Attlee, C.
Attolico, B.
Audin, M.

Austin, J. L.
Avineri, S.
Axelrod, P.
Azéma, J.-P.
Azzolini, L.

Bacconier, F.
Baczko, B.
Badaloni, N.
Bainville, J.
Baker, K. M.
Balaguer, V.
Baldissara, L.
Balloni, E.
Balzac, H. de
Banfi, A.
Banti, A.
Barbera, P.
Bardèche, M.
Barduzzi, C.
Barkai, A.
Barkan, E.
Barrault, É.
Barrès, M.
Barrès, P.
Barruel, A.
Barsal, P.
Bartlett, R.
Bass, G. J.
Battaglia, A.
Battini, M.
Baudeau, N.
Bauer, B.
Bauer, O.
Bauer, Y.
Bauman, Z.
Bebel, A.
Beccaria, C.
Bédarida, F.
Belin, R.
Bella, E.
Belloc, H.
Belpomme, J.
Benbassa, E.
Ben Chorin, S.
Benda, J.
Ben-Gurion, D.
Bénichou, P.
Benigni, U.
Benini, R.
Benjamin, W.
Benoist, C.
Bensoussan, G.
Bentham, J.
Béranger, P.-J.
Berenbaum, M.
Bergery, G.
Bergounoux, A.
Bergson, H.
Berle, A. A.
Berlin, I.
Bernanos, G.

Bernardini, P.
Bernardino da Feltre
Bernays, M. C.
Bernhard, G.
Bernstein, É.
Berr, E.
Berredo Carneiro, P. E. de
Berschin, W.
Berth, É.
Berthelot, J.
Bertholet, D.
Berti, D.
Berti, M.
Bertillon, A.
Bertolotti, M.
Bertozzi, M.
Besomi, O.
Bettelheim, B.
Bettini Prosperi, M.
Bevilacqua, G.
Bianchi, M.
Bichelonne, D.
Biddiss, M.
Bidussa, D.
Billot, L.
Birnbaum, P.
Bismarck, O. von
Blady Szwaiger, A.
Blanc, L.
Blanc de Saint-Bonnet, A.
Blanchot, M.
Blanqui, A.
Bloch, E.
Bloch, M.
Blome, H.
Bloxham, D.
Blücher, H.
Blum, L.
Bobbio, N.
Bocchini Camaiani, B.
Bodei, R.
Boehringer, R.
Boffa, M.
Boisdeffre, P. de
Boister, N.
Boivin, P.
Bompressi, O.
Bonald, L. de
Bonfil, R.
Bonomi, I.
Boreham, P.
Borkenau, F.
Bossuet, J.-B.
Bossy, J.
Bottai, G.
Bouglé, C.
Boulanger, G.
Bounan, M.
Bourbonnais, M.
Boureau, A.
Bourel, D.
Bourgeois, L.

Bourget, P.
Bovet, M.-A. de
Bowring, J.
Boyer, A.
Branca, V.
Brasillach, R.
Brauchitsch, W. von
Bravo, A.
Brèc, G.
Briand, A.
Bricarelli, C.
Brice, C.
Brisset, L.
Broglie, V. de
Broszat, M.
Brouwer, L. E.
Brown, P.
Browning, C. R.
Brun, G.
Brunazzi, M.
Bruneteau, B.
Brunetière, F.
Brunschwig, L.
Buber, M.
Buchheim, A.
Buenzod, J.
Burckhardt, J.
Burgio, A.
Burleigh, M.
Burnham, J.
Burrin, P.
Butmi, G. V.
Byrnes, R. F.

Cabet, É.
Cafagna, L.
Caffiero, M.
Cahm, E.
Cahn, A.
Cairus, J. C.
Calabresi, L.
Calamandrei, P.
Caliò, T.
Calò, A.
Canfora, L.
Canosa, R.
Cantimori, D.
Cantimori Mezzomonti, E.
Capefigue, J.-B.
Caplan, J.
Cappuccio, L.
Carassus, J. R.
Carducci, G.
Carlebach, J.
Carlini, A.
Carlo Alberto, re di Sardegna
Carlyle, T.
Carnelutti, F.
Carnot, S.
Carozzi, C.
Carpi, D.
Carret, L.

Carroll, D.
Carter, A. E.
Casamayor, C.
Cases, C.
Cassata, F.
Cassese, A.
Cassina, C.
Castellano, C.
Castellano, G.
Cavaglione, A.
Cavaignac, G.
Cavallari, G.
Cavallone, B.
Cazzani, G.
Celan, P. (P. Antschel o Ancel)
Cervelli, I.
Cesarani, D.
Chabauty, E.-A.
Chabod, F.
Chakrabarty, D.
Chamberlain, H. S.
Charles, P.
Chateaubriand, R. de
Chauliac, C.
Chaumont, J.-M.
Chaux, É.
Chemilly
Chiapponi, D.
Chirac, A.
Choumoff, P. S.
Christophersen, T.
Churchill, W.
Cicerone, M. T.
Ciro il Vecchio, re di Persia
Clagny, G. de
Claude, J.
Claudel, P.
Clegg, S.
Clerc, H.
Cohen, A. A.
Cohen, B.
Cohen, D. K.
Cohen, M.
Cohen, R. I.
Cohen Dabah, E.
Cohn, N.
Cointet, J.-P.
Colamarino, G.
Colli, L.
Collotti, E.
Colombo, A.
Colonnello, A.
Colorni, E.
Compagnon, A.
Comte, A.
Conan Doyle, A.
Condorcet, J.-A.-N. Caritat marchese di
Conot, R. E.
Consalvi, E.
Considerant, V.
Contini, G.
Coolidge, R. T.

Cople Jaher, F.
Cordero, F.
Corradini, E.
Cortés, D.
Cortesi, D.
Costa-Pinto, A.
Coston, H.
Cottier, G.
Cousin, V.
Crapez, M.
Creysse, P.
Croce, B.
Cryer, R.
Cunning, J. E. M.
Cuoco, V.
Curtis, M.
Curtius, E. R.

Dadrian, V.
Daladier, E.
Damaska, M.
Dan, F.
Dandieu, A.
D'Andrea, U.
D'Angelo, L.
D'Annunzio, G.
Darré, R. W.
Daudet, L.
Davidson, A. I.
Davis, L. A.
Davy, G.
Dawidowicz, L. S.
Deák, I.
De Ambris, A.
Déat, M.
De Clementi, A.
De Donno, A.
De Felice, R.
De Francisci, P.
De Gasperi, A.
De Gérando, J.-M.
De Gregorio, O.
Del Canuto, F.
Del Col, A.
Della Rocca, R.
De Lollis, A.
De Man, H.
De Martino, E.
De Marzi, G.
De Michelis, C. G.
Denzinger, H.
Derathé, R.
Déroulède, P.
Derrida, J.
Dershowitz, A.
De Ruggiero, G.
Deschamps, N.
Des Rochettes, J.
De Stefani, A.
Destrée, J.
Deutsch, L. G.
Deutscher, I.

Deutscher, T.
Devinat, P.
De Viti De Marco, A.
Dézamy, T.
Di Donato, R.
Di Fant, A.
Digeon, C.
Dimier, L.
Diner, D.
Di Nolfo, E.
Dinucci, G.
Dinur, B. Z.
Dionisotti, C.
Diotallevi, G.
Di Porto, B.
Disraeli, B.
Dodge, P.
Dohm, C. W. von
Domenach, J.-M.
Dominique, P.
Douglas, A. R.
Doumergue, G.
Dovere, U.
Dow, G.
Drault, J.
Drescher, S.
Dreyfus, A.
Dreyfus, M.
Drumont, É.
Dubin, L. C.
Duby, C.
Duchêne, G.
Duguit, L.
Du Lac de Fougères, S.
Dumézil, G.
Dumont, E.
Dumonteil, L.
Dupeux, L.
Dupuis, R.
Duranti, S.
Durkheim, É.
Duroselle, J.-B.
Duval, J.-M.

Ebenstein, R.
Eco, U.
Edelman, M.
Eichmann, A.
Einaudi, L.
Einstein, A.
Elster, J.
Émery, L.
Enfantin, P.
Engels, F.
Eribon, D.
Ermagora di Temno
Errera, M.
Escobar del Corro, J.
Esposito, R.
Eusebio di Cesarea
Eustis, A. E.
Evans, A. R.

Evola, J.

Fabre, G.

Fabrègues, J. de

Fabre-Luce, A.

Fanelli, G. A.

Fantocchiani, G.

Farinacci, R.

Faurisson, R.

Favilli, P.

Fayol, H.

Febvre, L.

Federico II, imperatore

Federzoni, L.

Feldman, R. H.

Felken, D.

Fénelon, F.

Féré, C.

Ferrajoli, L.

Ferrara degli Uberti, C.

Ferrer, F.

Ferrero, E.

Ferrero, G.

Ferri, E.

Ferry, J.

Fest, J.

Fetscher, I.

Fiésera, V.C.

Filmer, R.

Fink, C.

Finzi, R.

Fisher, H. A. L.

Fleury, C.

Flores, M.

Foa, A.

Foa, V.

Focardi, F.

Fontenelle, B. de

Ford, H.

Foriers, P.

Forstmeier, F.

Forti, C.

Forti, S.

Fortis, U.

Fortunato, G.

Foucault, M.

Fourgeaud, A.

Fourier, C.

Fournier, M.

Fovel, N. M.

Fraenkel, E.

Frankel, J.

Frankland, N.

Franzinelli, M.

Frédéric, P.

Fredriksen, P.

Freier, R.

Fresco, N.

Freud, S.

Freyer, H.

Friedländer, S.

Friedrich, J.

Fritzsche, K.
Fromm, E.
Fronza, E.
Fubini, A. M.
Fubini, G.
Furet, F.
Furiozzi, G. B.

Gaeta, P.
Gailhard-Bancel, H. de
Galasso, G.
Galey, L.-É.
Galimi, V.
Gallian, E.
Gargani, A.
Garosci, A.
Garton Ash, T.
Gasquet, H. de
Gauchet, M.
Gauss, G.
Gaxotte, P.
Gearey, D.
Gellhorn, M.
Gencarelli, E.
Gengembre, G.
Gentile, E.
Gentile, G.
George, S.
Gerardo di Cambrai
Geremek, B.
Germinario, F.
Gerratana, V.
Gervasoni, M.
Geuna, M.
Ghelardi, M.
Ghidetti, E.
Ghillany, F. W.
Giacomo della Marca
Gibrat, R.
Gide, A.
Gilbert, M.
Gimon, P.
Ginsburger, M.
Ginsburgs, G.
Ginzburg, C.
Ginzburg, L.
Giolitti, G.
Giorello, G.
Giovanni Crisostomo, santo
Girardet, R.
Giretti, E.
Girolamo, santo
Giry, A.
Gitelman, Z.
Giudice, G.
Glasberg, V. M.
Gobineau, A. de
Godechot, J.
Goedsche, H.
Goeldel, D.
Goethe, W.
Goglia, L.

Gohier, U.
Goldkorn, W.
Goldman, A.
Goldschmidt, J.
Gombrich, E.
Gordon, A. D.
Göring, H.
Goschler, C.
Grabmann, M.
Gradilone, A.
Graetz, M.
Graf, A.
Gramsci, A.
Granger, E.
Granskou, D.
Grant Dawson, M.
Grassano, G.
Grattenauer, K. W. F.
Graves, P.
Grayling, A. C.
Green, N. L.
Grégoire, H. (abbé Grégoire)
Greipl, E. J.
Grévy, J.
Groethuysen, B.
Gropius, W.
Gros, F.
Gross, J. T.
Grossman, V.
Grossmann, S.
Grottanelli, C.
Grover, F.
Grünewald, E.
Gualerni, G.
Guchet, Y.
Guérin, J.
Guesde, J.
Guetta, A.
Guglielmo II, imperatore
Guizot, F.-P.-G.
Gundolf, F.
Curvitch, G.
Gutmann, E.
Guy-Grand, G.

Haack, S.
Haber, S.
Habermas, J.
Haffner, S. (R. Pretzel)
Halévy, D.
Halévy, É.
Haller, L. von
Halphen, A.-E.
Hardy, G.
Härle, C.-C.
Harmel, L.
Harnack, A.
Hartog, F.
Hase, K. von
Haupt, G.
Hausner, G.
Haustein, V.

Havel, V.
Hayek, F. von
Hazan, P.
Heidegger, M.
Heine, H.
Hempel, C. G.
Henry, H. J.
Herder, J. G.
Herriot, É.
Hertz, R.
Hertzberg, A.
Hervé, G.
Herz, H.
Herzl, T.
Hess, M.
Heurgon, A.
Heydrich, R.
Hilberg, R.
Hildebrand, K.
Himmeler, H.
Hirschfeld, G.
Hirschman, A. O.
Hitler, A.
Hobbes, T.
Hoffmann, S.
Höfler, H.
Holmes, S.
Horowitz, D.
Horowitz, I. L.
Hossbach, F.
Huizinga, J.
Hume, D.
Hünemann, P.
Hutcheson, F.
Hutton, P.
Hyman, P. E.

Ignatieff, M.
Igounet, V.
Illuminati, G.
Imbruglia, D.
Imbruglia, G.
Ingold, A. M.
Innocenzo III, papa
Interlandi, T.
Irvine, D.
Irving, D.
Isaac, J.
Isnenghi, M.

Jackson, R. H.
Jacobs, J.
Jacobson, D.
Jacobson Schutte, A.
Jardin, J.
Jaspers, K.
Jaurès, J.
Jervis, G.
Jogiches, L.
Joly, B.
Joly, L.
Joly, M.

Jones, E.
Jones, J. R.
Jouin, E.
Judt, T.
Julliard, J.
Jünger, E.

Kaegi, W.
Kafka, F.
Kaiser, J.
Kamiński, A. J.
Kaminski, M. M.
Kant, I.
Kantorowicz, E.
Kargl, F.
Karn, A.
Karsenti, B.
Kaspi, A.
Katz, J.
Katznelson, I.
Kauffmann, G.
Kautsky, K.
Kellogg, F.
Kepel, G.
Kershaw, I.
Kessler, N.
Kettenacker, L.
Kildani, E.
Kipling, R.
Kirchheimer, O.
Klarsfeld, S.
Klemperer, V.
Klinkhammer, L.
Koch, H. W.
Kogon, E.
Kohler, L.
Kohlstruck, M.
Kohn, J.
König, H.
Korsch, K.
Koyré, A.
Kristof, L. D.
Kritz, N. J.
Krupp, G.
Kruševan, P. A.
Kudriavtsev, V. N.
Kuhn, T. S.
Kuisel, R. F.
Kulka, O. D.
Kuper, L.
Kurón, J.
Kwiet, K.

Labriola, Antonio
Labriola, Arturo
Lacauze, U.
Lacroix, B.
Lafargue, L.
Lafargue, P.
Laffitte, J.
Lagarde, P. de
Lagardelle, H.

La Grasserie, R. de
Lagrou, P.
Lamaire, J.
La Mattina, G.
Lamennais, F. de
Lanaro, S.
Landmann, G. P.
Landra, G.
Langbehn, J.
Langlois, J.-A.
Langmuir, G.
Lanson, G.
Laqueur, W.
Larnaude, D.
La Rocque, É. de
La Rocque, F. de
La Rocque, G. de
Lasierra, R.
Lasker, E.
La Tour du Pin, R. de
Latreille, A.
Lattes, D.
Laur, F.
Laurant, J.-P.
Laurent, S.
Lautrec, A.
Laval, P.
Lazare, B.
Le Bon, G.
Leca, A.
Lechavalier, J.
Leclercq, F.
Le Corbusier (C.-H. Jeanneret)
Lefranc, G.
Legnani, M.
Leibowitz, Y.
Lejay, P.
Lelarge, G.
Lemaître, J.
Lemkin, R.
Lenin, N.
Léon, A.
Leone X, papa
Leone, E.
Le Play, F.
Lepschy, G. C.
Lerner, G.
Leroux, P.
Lessing, G. E.
Levi, Abramo, *vedi* De Donno, A.
Levi, F.
Levi, P.
Levi Della Torre
Levin, N.
Levis Sullam, S.
Lévi-Strauss, C.
Lévy-Bruhl, H.
Lewis, B.
Ley, R.
Libeskind, D.
Lichtheim, G.
Lincoln, B.

Lingen, K. von
Lipstadt, D. E.
Loche, A. M.
Lods, A.
Loisy, A.
Lolli, M.
Lollini, A.
Lombardi, A.
Lombardo Radice, L.
Lombroso, C.
Longhi, R.
Lotario
Loubet del Bayle, J.-L.
Löwith, K.
Löwy, M.
Loyseau, C.
Lubac, H. de
Luchaire, J.
Luciano di Samosata
Ludwig, E.
Lueger, K.
Luigi Filippo, re di Francia
Luigi Napoleone Bonaparte
Lukács, G.
Lupo, S.
Lutero, M.
Luther, J.
Luxemburg, R.
Luzzati, M.
Luzzatti, L.
Luzzatto, G. L.
Luzzatto Voghera, G.
Lyotard, J.-F.

Mably, G. Bonnot de
Mach, E.
Machefer, P.
Machiavelli, N.
MacIntyre, A.
Maenchen-Helfen, O.
Magnard, F.
Mahler, G.
Maier, C.
Maistre, J. de
Malesherbes, C. G. de
Mallarmé, C.
Mallarmé, S.
Malon, B.
Malvezzi, P.
Manacorda, S.
Mandeville, B. de
Mangoni, L.
Manin, D.
Mann, H.
Mann, T.
Manouvrier, A.
Manselli, R.
Manstein, E. von
Mantica, P.
Mantovani, C.
Manuel, F. E.
Marc, A.

Marc-Lipiansky, A.
Mario, C.
Marion, P.
Markovitch, G.
Marquet, A.
Marr, W.
Marro, G.
Marrou, H.-I.
Marrus, M. R.
Martin, M.
Martina, G.
Martin Du Gard, M.
Martini, L.
Martov, J.
Marty, É.
Marucco, D.
Marx, K.
Marx, R.
Maser, W.
Mason, S.
Mason, T. W.
Massara, M.
Massoul, H.
Mastellone, S.
Matard Bonucci, M.-A.
Matteotti, G.
Mattogno, C.
Maulnier, T.
Maurras, C.
Mauss, M.
Maxence, J.-P. (P. Godmé)
Mayer, A. J.
Mayeur, J.-M.
Mazgaj, P.
Mazzini, G.
Means, G. C.
Medem, V.
Meghnagi, S.
Mehring, F.
Méline, J.
Melloni, G.
Mélonio, F.
Mendelssohn, M.
Menes, A.
Mengaldo, P. V.
Mensching, G.
Mercier, E.
Mercuri, L.
Mermeix (G. Terrail)
Mészáros, I.
Mettraux, G.
Metz, J. B.
Meyer, sœur
Miccoli, G.
Michaelis, M.
Micheli, A.
Michels, R.
Migne, J.-P.
Mignini, F.
Mill, J. S.
Millerand, A.
Mises, M. von

Misrahi, R.
Missiroli, M.
Mistral, F.
Modena, G.
Modigliani, G. E.
Moellendorf, W. von
Moeller van der Bruck, A.
Mohler, A.
Molinari, M.
Momigliano, A.
Mommsen, H.
Mommsen, W.
Monaci Castagno, A.
Monnet, G.
Montagnon, B.
Montesquieu, C.-L. de Secondat de
Montesquiou, L. de
Montevocchi, F.
Moore, W. E.
Morandi, C.
Morelli, G.
Morès, A. marquis de
Moreschini, C.
Moro, R.
Morris, B.
Morselli, E.
Mosca, G.
Mosse, G. L.
Mosso, A.
Most, G.
Moulinié, H.
Mounier, E.
Mousseaux, Gougenot des
Müller, A.
Müller, B.
Müller, H.
Müller-Doohm, S.
Musatti, C.
Mussolini, B.
Mustè, M.

Nacci, M.
Nagel, R.
Nalepa, M.
Napoleone Bonaparte
Napoleone III
Naquet, A.
Narbonne, *vedi* Bloch, M.
Nasari, A.
Nathan, E.
Nava, G.
Navet, G.
Negri, Antimo
Negri, Antonio
Négrier, F. O. de
Neher, A.
Nelson, B.
Nettl, J. P.
Neubahner, A.
Neufeld, M. J.
Neumann, F.
Nicastro, O.

Niccoli, O.
Niceforo, Alberto
Niceforo, Alfredo
Nietzsche, F.
Nievo, I.
Nikolaevskij, B.
Nilus, S.
Nisbet, R.
Nobles, M.
Nodier, C.
Nolte, E.
Nora, P.
Nordau, M.
Nordmann, J.-T.
Norelli, E.
Noth, M.

Oakeshott, M.
Ofer, D.
Ofir, A.
Olender, M.
Olivetti, A. O.
Omodeo, A.
Onofrio, S.
Orano, P.
Orcibal, J.
Orlando, F.
Ortega y Gasset, J.
Osiel, M. J.
Osman Bey (F. Millingen)
Ottolenghi, R.
Ovazza, E.
Overy, R. J.
Oz, A.
Ozanam, F.
Ozick, C.
Ozouf, M.

Paggi, L.
Pagnini, A.
Pais, E.
Palmer Domenico, R.
Pancrazi, P.
Paolo di Tarso, santo
Pape, H.
Papillard, A.
Papini, G.
Pardo Roques, G.
Pareto, V.
Paris, G.
Parlato, G.
Parrot, J.-P.
Pascal, B.
Pascal, F.
Passerin d'Entrèves, A.
Passeron, J.-C.
Pätzold, K.
Paulhan, J.
Pavan, I.
Pavone, C.
Paxton, R. O.
Pearlman, M.

Pecqueur, C.
Péguy, C.
Peirce, C. S.
Pelini, F.
Pellieux, G. de
Pelloutier, F.
Pende, N.
Pérelle, I.
Perelman, C.
Perier, C.
Périn, C.
Perrone, L.
Pesaro Maurogonato, I.
Peschanski, D.
Pétain, P.
Petit, A.
Petrini, D.
Pevsner, N.
Pichetto, M.
Pichl, E.
Pierrard, P.
Pietrostefani, G.
Pigorini, L.
Piłsudski, J.
Pini, G.
Pinsker, L.
Pio IX, papa
Pio X, papa
Pio XI, papa
Pio XII, papa
Piou, J.
Pirelli, G.
Pirenne, H.
Pisanty, V.
Plechanov, G. V.
Ploncard d'Assac, J.
Plonger, B.
Plumyère, J.
Polanyi, K.
Polese Remaggi, L.
Poliakov, L.
Pontecorvo, P.
Porciani, I.
Porter, J. N.
Poulat, É.
Pozzi, R.
Preysing, K. von
Preziosi, G.
Prezzolini, G.
Principe, Q.
Prodi, P.
Propp, V.
Prosperi, A.
Proudhon, P.-J.
Proust, M.
Puccini, S.
Pujo, M.
Pulzer, P.

Quaglianone, D.
Quazza, G.

Rabinbach, A.
Racca, V.
Račkovskij.
Radius, E.
Raggi, B.
Ramsay, A.-M.
Ranibowitch, A.
Ranibowitch, J.
Rapone, L.
Rasera, F.
Rassinier, P.
Rath, R. J.
Rathenau, W.
Rawls, J.
Razza, L.
Rébelliau, A.
Rebérioux, M.
Regnard, A.
Reich, W.
Rein, A.
Reinach, J.
Reinach, S.
Reinach, T.
Reinharz, J.
Rella, F.
Remaud, M.
Rémond, R.
Renan, E.
Renaudel, P.
Renouvier, P.
Reschauer, H.
Rév, I.
Revel, J.
Reynard, A.
Riccardi, L.
Ricci, A. G.
Richardson, P.
Ridley, F. F.
Rigby, A.
Riosa, A.
Rivain, J.
Robinson, N.
Rocco, A.
Roche, Émile
Roche, Ernest
Rocheftort, H.
Rodbertus, J. K.
Roditi, G.
Roechling, G.
Roederer, L.
Rohling, A.
Rojahn, J.
Röling, B. V.
Rollin, H.
Rollins, L. A.
Romain, G.
Romain, J.
Romanelli, R.
Romanini, A.
Romero, F.
Romier, L.
Romieu, A.

Roosevelt, F. D.
Rops, D.
Roques, H.
Rorty, R.
Rosenberg, A.
Rosensaft, M. Z.
Rosenstock-Franck, L.
Rossi-Doria, A.
Rossoni, E.
Rostan, C.
Rotberg, R.
Roth, C.
Roth, J. J.
Rothe, A.
Rothschild, famiglia
Rothschild, J. de
Rouanet, G.
Rousseau, J.-J.
Rousset, D.
Roveri, A.
Roy, C.
Rudaux, P.
Rundstedt, G. von
Rusconi, G. E.
Russo, L.

Sagaert, M.
Said, E. W.
Sainte-Beuve, C.-A. de
Saint-Simon, C.-H. de
Saitta, A.
Sala, M. M.
Saletti, C.
Salmon, E. von
Salsano, A.
Sand, S.
Santarelli, E.
Santarelli, U.
Santese, A.
Santomassimo, G.
Sarfatti, M.
Sasso, G.
Sassoon, D.
Satta, S.
Sauvy, A.
Sayre, R.
Scardozi, M.
Schaffer, R.
Schappes, M. U.
Schartenberg-Winter, P.
Schatzberg, W.
Schaub, E. L.
Schechter, R.
Scheffer, W.
Schieffer, T.
Schlegel, D.
Schmitt, C.
Scholem, G.
Schönerer, G. von
Schor, R.
Schorske, C. E.
Schubert, F.

Schwartz, L.
Schwarz, E.
Schwarz, G.
Schwarz, M.-P.
Schwarzschild, S. S.
Schwierskott, H. S.
Sebald, W. G.
Sebeok, T.
Segev, T.
Segre, C.
Segre, R.
Segre, V. D.
Seignobos, C.
Seng, J.
Sereni, C.
Sereni, Emilio
Sereni, Enzo
Sereni, V.
Sergi, G.
Sergi, S.
Serpieri, A.
Sestan, E.
Séverine
Shapira, A.
Shavit, Y.
Shawcross, H.
Shelton, D.
Shirer, W.
Sighele, S.
Silberner, E.
Silla, L. C.
Simon, M.
Sirinelli, J.-F.
Skinner, Q.
Smith, A.
Smith, B. F.
Smith, G.
Sofri, A.
Sofri, G.
Sohn-Rethel, A.
Solaro della Margarita, C.
Sorel, G.
Sorkin, D.
Sorlin, P.
Sottochiesa, G.
Soucy, R.
Spaventa, S.
Speier, H.
Spengler, O.
Spinasse, C.
Spinosa, A.
Spinoza, B.
Spirito, U.
Spitzer, L.
Spr  mberg, H.
Stachura, P. D.
Stalin, J.
Steinberg, H. G.
Steiner, G.
Stella, F.
Stern, F.
Stern, J. P.

Sternhell, Z.
Stille, A.
Stöcker, A.
Strada, V.
Strauss, D.
Struve, W.
Susannis, M. de
Susmel, D.
Syrkin, N.
Syveton, G.
Szajkowski, Z.
Szeptycki, A.
Sznajder, M.
Szondi, P.

Tacito, P. C.
Taguieff, P.-A.
Taine, H.
Taittinger, P.
Talmon, J. L.
Tancredi, L.
Taparelli d'Azeglio, L.
Taradel, R.
Tarde, G.
Tarquini, A.
Taruffo, M.
Tassoni, A.
Tauxier, O.
Taylor, C.
Taylor, F. W.
Taylor, T.
Teitel, R. G.
Ternon, Y.
Tesio, G.
Thibaudet, A.
Thiebaud, F.-M.
Thion, S.
Thomas, A.
Thomas di Monmouth
Thompson, D.
Thompson, E. P.
Thomson, D.
Thouard, D.
Tieder, I.
Timpanaro, S.
Toaff, A.
Tobias, H. J.
Tocco, F.
Tocqueville, A. de
Todeschini, G.
Todorov, T.
Togliatti, P.
Toland, J.
Tommaso d'Aquino, santo
Toniolo, G.
Toscano, M.
Touchard, J.
Tournel, J.
Toussaint, A.
Toussenel, A.
Toynbee, A.
Tranfaglia, N.

Traverso, E.
Treves, C.
Trevor-Roper, H.
Tridon, G.
Trigano, S.
Troeltsch, E.
Troplong, R.-T.
Trotzky, L.
Tucidide
Tundo, L.
Turati, F.
Turgot, A. R. J.
Turiello, P.
Turner, H. A.
Tusa, A.
Tusa, J.
Tweton, D. J.

Ulmann, A.
Unger, R. M.
Urbinati, N.

Vacher de Lapouge, G.
Valéry, P.
Valiani, L.
Vallat, X.
Vallauri, C.
Valois, G. (G. Gressent)
Vannutelli, S.
Varanini, G. M.
Varischi, C.
Varnhagen, R.
Varsori, A.
Vaugeois, H.
Veblen, T.
Veca, S.
Ventura, G.
Venturelli, A.
Venturi, F.
Verdès-Leroux, J.
Versé, A. de
Veuillot, L.
Veyne, P.
Viance, G.
Viano, A.
Victor
Vidal-Naquet, P.
Viguzzi, B.
Vigne, E.
Villeneuve-Bargemont, A. de
Visco, S.
Vital, D.
Vittoria, A.
Vivanti.
Vivarelli, R.
Viviani, R.
Voghera, G.
Vogüé, E.-M. de
Volkmann, H. E.
Volpe, G.
Volpicelli, A.
Voltaire (F.-M. Arouet)

Vossler, K.

Wagner, R.

Wallis, F. B.

Walzer, M.

Wandres, T.

Warburg, A.

Warski, A.

Weber, E.

Weber, H.

Weber, M.

Webster, C.

Wehler, H. U.

Weissbach, L. S.

Weitzman, L.

Weizmann, C.

Werle, G.

Wiesel, E.

Wieviorka, A.

Wildman, A.

Wilken, R. I.

Williams, R.

Wilson, H. T.

Wilson, N.

Wilson, S.

Wilson, T. W.

Wind, E.

Winock, M.

Wippermann, W.

Wismann, H.

Wissel, R.

Wistrich, R. S.

Wittgenstein, L.

Wohl, R.

Wöll, A.

Woller, H. Woolf, J. S. Wright, G. Wroblewski, J. Wysling, H.

Yablonka, H.

Yagil, L.

Yehoshua, A. B.

Yerushalmi, Y. H.

Yogev, G.

Yurman, A.

Zasulič, V.

Zedner, L.

Zertal, I.

Zevi, S.

Ziegler, E.

Zimmermann, M.

Zipperstein, S. J.

Zolo, D.

Zoppi, V.

1

A. Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1997, p. 187.

2

Mi riferisco a E. Silberner, *Charles Fourier on the Jewish Question*, in «Jewish Social Studies», VIII, 1946, pp. 245-66; Id., *The Attitude of the Fourierist School towards the Jews*, ivi, IX, 1947, pp. 339-62; Id., *Proudhon's Judeophobia*, in «Historia Judaica», XV-XVI, 1953-54; Id., *Anti-Jewish Trends in French Revolutionary Syndicalism*, in «Jewish Social Studies», XV, 1953, pp. 195-202. Il volume curato da J. Rojahn è *Contributions on Anti-Semitism*, «International Review of Social History», a cura dell'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam, XXX, 1985, parte 3, pp. 266-443. Gli studi più significativi apparsi dalla fine degli anni sessanta sono: E. Cahm, *Socialism and the Nationalist Movement in France at the Time of the Dreyfus Affair*, in E. Cahm e V. C. Fiésera (a cura di), *Socialism and Nationalism*, Spokesman, Nottingham 1978-80, vol. 1, pp. 48-64; G. Lichtheim, *Socialism and the Jews*, in «Dissent», XV, 1968, pp. 314-42; V. M. Glasberg, *Intent and Consequences. The «Jewish Question» in the French Socialist Movement of the Late Nineteenth Century*, in «Jewish Social Studies», XXXVI, 1974, pp. 61-71.

3

P. Birnbaum, *Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe*, Grasset, Paris 1979, pp. 15-26.

4

Cfr. N. L. Green, *The Dreyfus Affair and Ruling Class Cohesion*, in «Science and Society», XLIII, 1979, pp. 29-50.

5

L'opera di Georges Haupt (*L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Einaudi, Torino 1978) rimane indispensabile. Édouard Bernstein avviò dall'inizio degli anni novanta una revisione delle posizioni ortodosse della socialdemocrazia tedesca (K. Kautsky, *Il programma di Erfurt* [1892], Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 34 sgg.), in particolare con la pubblicazione di un formidabile articolo rivolto contro gli economisti della scuola storica, più che contro Kautsky: *Der neueste Vernichter des Sozialismus*, in «Die Neue Zeit», XI/1, 1893, pp. 539 sgg. (su cui I. Fetscher, *Bernstein e la sfida all'ortodossia*, in *Storia del marxismo*, vol. 2, Einaudi, Torino 1979, pp. 236 sgg.).

6

Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Seuil, Paris 1978, in particolare il cap. *L'antisémitisme de gauche*, pp. 186 sgg. (trad. it. *La destra rivoluzionaria*, Corbaccio, Milano 1977), ma soprattutto Id., *Les Anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris 2006, pp. 555-80 (trad. it. *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007).

7

Ho espresso queste osservazioni sull'ultimo saggio di Sternhell in *Divorce within Modernity*, in «European Journal of Sociology», XLVIII, 2007, n. 3, pp. 458-63, scritto in collaborazione con Nadia Urbinati.

8

Per la polemica contro il costruttivismo giuridico, cfr. F. von Hayek, *Law Legislation and Liberty*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago-London 1976, pp. 31-100; ma anche le *Erinnerungen von Ludwig von Mises*, con una prefazione di Margit von Mises e una introduzione di F. von Hayek, Fischer, Stuttgart - New York 1978, pp. 91 sgg. (trad. it. *Autobiografia di un liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996).

9

P. Anderson, *La destra intransigente*. Michael Oakeshott, Leo Strauss, Carl Schmitt, Friedrich von Hayek, in Id., *Spectrum*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, pp. 23-53 (con riferimento a M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford University Press, Oxford 1975, pp. 319-23 [trad. it. *La condotta umana*, Il Mediceo, Bologna 1985]. L'articolo di Anderson è stato pubblicato in «London Review of Books», 22 ottobre 1992).

10

A. O. Hirschman, *Retoriche dell'intransigenza. Perversità, futilità, messa a repentaglio*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 14 sgg. e 172 sgg.

11

G. L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 143.

12

Ibid., pp. 167 sgg.

13

Cfr. G. Luzzatto Voghera, *Antisemitismo a sinistra*, Einaudi, Torino 2007, pp. 100-01, nonché M. Molinari, *La sinistra e gli ebrei in Italia*, Corbaccio, Milano 1995. Molto utile è il repertorio di indagini curato da M. Toscano, *Ebraismo, sionismo e antisemitismo nella stampa socialista italiana. Dalla fine dell'Ottocento agli anni Sessanta*, Marsilio - Fondazione Modigliani, Venezia 2007, pp. 167 sgg. Cfr. infine P.-A. Taguieff, *La judéophobie des modernes*, Odile Jacob, Paris 2008.

14

Cfr. Z. Bauman, *Introduzione* a AA.VV., *Contestazione a Varsavia*, Bompiani, Milano 1969, pp. 5-30.

15

Mi sembra questo il limite principale del saggio di S. Levis Sullam, *L'archivio antiebraico. Il linguaggio dell'antisemitismo moderno*, Laterza, Roma-Bari 2008, rispettivamente pp. 11 e 89 sgg. Sullam dichiara l'adesione ai principi metodologici di Foucault e Derrida, da un lato, Austin e Skinner dall'altro.

16

Rinvio allo studio più penetrante sull'argomento: M. Gauchet, *Storia di una dicotomia*, Anabasi, Milano 1994, pp. 13 sgg.

17

Adotto la definizione di P. Vidal-Naquet, *Prisme juif et prisme marxiste*, prefazione a E. Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943*, Kimé, Paris 1997, pp. 9-21.

18

M. Crapez, *L'antisémitisme de gauche au XIXème siècle*, Berg International, Paris 2002, pp. 132 sgg.; M. Dreyfus, *L'antisémitisme à*

gauche. *Histoire d'un paradoxe de 1830 à nos jours*, La Découverte, Paris 2009, pp. 8-16.

19

Michel Dreyfus ha sottolineato le posizioni dell'ultimo Stalin (*ibid.*, pp. 187 sgg.).

20

Per la storia delle posizioni all'interno del socialismo italiano, cfr. A. Tarquini, *Il partito socialista tra guerra fredda e «questione ebraica»*, in Toscano (a cura di), *Ebraismo cit.*, pp. 174 sgg., nonché A. Santese, *Il partito comunista italiano e la questione palestinese 1945-1956*, in «Mondo contemporaneo», 2007, n. 2, pp. 63-104, ma anche L. Riccardi, *Il problema Israele. Diplomazia italiana e PCI di fronte allo Stato ebraico 1948-1973*, Guerini Studio, Milano 2006.

21

Il rapporto di Bebel era intitolato *Sozialdemokratie und Antisemitismus* (1893), trad. it. in M. Massara (a cura di), *Il marxismo e la questione ebraica*, Edizioni del Calendario, Milano 1962, pp. 262 sgg. Cfr. anche H. J. Steinberg, *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*, Editori Riuniti, Roma 1979. E. Bernstein, *Das Schlagwort und der Antisemitismus*, in «Die Neue Zeit», XI/2, 1893, pp. 233 sgg.

22

E. Benbassa, *Histoire des Juifs de France*, Seuil, Paris 1997, p. 164. Cfr. Dreyfus, *L'antisémitisme à gauche cit.*, pp. 155 sgg., ma rinvio soprattutto a M. Crapez, *La gauche réactionnaire. Mythes de la plèbe et de la race dans le sillage des Lumières*, Berg International, Paris 1997, pp. 35 sgg. Cfr. anche A. Leca, *Les thèmes idéologiques de l'antisémitisme chez les socialistes français 1845-1890*, in «Revue de la recherche juridique. Droit prospectif», XX/3, 1995, n. 62, pp. 1002 sgg. Manca invece una riflessione sul fenomeno in un tentativo recente di riconsiderazione complessiva, quello di D. Sassoon, *Cento anni di socialismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.

23

È inevitabile il rinvio ad A. Latreille, *L'Église catholique et la révolution française*, vol. 1, *Le Pontificat de Pie VI et la crise française 1775-1799*, Hachette, Paris 1946, pp. 279 sgg. e al più recente G. Miccoli, *Tra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 24 sgg.

24

A proposito della rivolta intellettuale contro il «feticcio della merce», cfr. W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo. I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 1986, p. XIV, su cui cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin critique du progrès à la recherche de l'expérience perdue*, in *Walter Benjamin et Paris. Colloque International Juin 1983*, a cura di H. Wismann, Cerf, Paris 1986, pp. 629 sgg.

25

R. Pozzi, *Gli intellettuali e il potere. Aspetti della cultura francese dell'Ottocento*, De Donato, Bari 1979, p. 7.

26

H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, vol. 1, Hachette, Paris 1879, pp. 9 sgg. Su questo punto cfr. C. Digeon, *La crise allemande de la pensée française*, PUF, Paris 1959, nonché A. E. Eustis, *Hippolyte Taine and the Classical Genius*, University of California Press,

Berkeley - Los Angeles 1951. Una lucida rivisitazione è quella proposta da P. Nora, *L'ombre de Taine*, in «Contrepoint», 1973, n. 9, pp. 67 sgg.; rinvio anche per quest'aspetto a M. Foucault, *Bisogna difendere la società* (Corsi tenuti al Collège de France nel 1976), Feltrinelli, Milano 1993, pp. 11 sgg.

27

S. Levi Della Torre, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994, p. 92. Sulla tradizione antiggiudaica cfr. M. Brunazzi e A. M. Fubini (a cura di), *Ebraismo ed antiebraismo*, Giuntina, Firenze 1989; AA.VV., *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio intra-ecclesiale*, Atti del simposio teologico-storico, Città del Vaticano 30 ottobre - 1° novembre 1997, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000; U. Fortis (a cura di), *L'antigiudaismo antico e moderno*, Zamorani, Torino 2004; P. Richardson e D. Granskou (a cura di), *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. 1, *Paul and the Gospels*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 1986. Sul nesso tra antisemitismo politico moderno e tradizione antiggiudaica la letteratura è immensa, ma vi sono tornati, per ultimi, P. Brown nella recensione a Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews*, Doubleday, New York 2009, apparsa sulla «New York Review of Books» dell'11 giugno 2009 e, in Italia, T. Calì, *La leggenda dell'ebreo assassino*, Viella, Roma 2007, pp. 249-69; nonché M. Caffiero (a cura di), *Le radici storiche dell'antisemitismo*, Atti del Seminario di Studi, Roma 13-14 dicembre 2007, Viella, Roma 2008, pp. 9-18.

28

B. Malon, *La question juive*, in «Revue Socialiste», III, 1886 (cfr. anche il *compte-rendu* di A. Regnard, *Aryens et Sémites*, ivi, XI, 1890, p. 349). Su *Molochisme juif* di G. Tridon (1886), cfr. R. F. Byrnes, *Anti-Semitism in Modern France*, Rutgers University Press, New Brunswick 1950, cap. I.

29

La prima edizione italiana - S. Nilus, *L'Internazionale ebraica. I Protocolli dei «savi anziani» di Sion*, La Vita Italiana, Roma 1921 - fu pubblicata con una nota introduttiva di Giovanni Preziosi, che riportava in appendice alcuni suoi articoli apparsi sulla rivista «La Vita Italiana»; quasi contemporaneamente, un'altra traduzione venne proposta da monsignor Umberto Benigni sul periodico cattolico «Fede e Ragione»: *I documenti della conquista ebraica del mondo*. Cfr. M. Pichetto, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Angeli, Milano 1983, pp. 118-21, e M. Bettini Prosperi, *Le carte di Umberto Benigni*, in «Clio», XXVIII, aprile-giugno 1992, n. 2, p. 294.

30

Sulla storia dell'antisemitismo nella Polonia del dopoguerra, cfr. J. T. Gross, *Fear. Antisemitism in Poland after Auschwitz*, Random House, New York 2006 e J. Kurón, *La mia Polonia. Il comunismo, la colpa, la fede*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, pp. 197 sgg. Sulle incertezze postconciliari cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 2009², Prefazione (2009), p. XXXIV (a proposito della recente riformulazione della preghiera antica per la conversione degli ebrei). Ricordo infine C. Ginzburg, *Un lapsus di papa Wojtyła*, in Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 210-16.

31

Rinvio a M. Bounan, *L'État retors*, introduzione a M. Joly, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Allia, Paris 1991, pp. XVII-XVIII (su cui C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 202).

32

C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, Paris 1983, p. 343 (trad. it. *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984).

33

Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 39-41 e 142-75; cfr. anche R. M. Unger, *Conoscenza e politica*, il Mulino, Bologna 1983, pp. 188-344. Contro questa linea della filosofia statunitense, cfr. S. Holmes, *Anatomia dell'antiliberalismo*, Comunità, Milano 1995, pp. 3-19.

34

S. Friedländer, *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Blomington 1993, p. 3.

35

Io, vittima e storico della Shoah. Intervista a S. Friedländer, in «la Repubblica», 27 gennaio 2006. (Non condivido i rilievi sulla sua opera mossi da E. Traverso, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Éditions de la Fabrique, Paris 2005, pp. 55-81; ed. it. *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria politica*, Ombre corte, Verona 2006). Di S. Friedländer si vedano ancora, in particolare, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 1992 e *L'eredità di Auschwitz. Come ricordare?*, Einaudi, Torino 2002, p. x. Sulla stessa lunghezza d'onda è D. Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, Einaudi, Torino 2009, pp. 7-9.

36

A. Wieviorka, *L'era del testimone*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 96.

37

P. Vidal-Naquet, *Les juifs, la mémoire et le présent*, La Découverte, Paris 1991 (1ª ed. 1981), p. 418 (trad. it. *Gli ebrei, la memoria e il presente*, Editori Riuniti, Roma 1985).

38

Cfr. S. Friedländer, *Aggressore e vittima. Per una storia integrata dell'Olocausto*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 80-81, nonché Id., *La Germania nazista e gli ebrei*, vol. 1, *Gli anni della persecuzione*; vol. 2, *Gli anni dello sterminio*, Garzanti, Milano 1998 e 2009.

39

Id., *Aggressore e vittima* cit., pp. 35-38 e 22.

40

H. Arendt, *La responsabilità penale sotto la dittatura*, in R. Esposito (a cura di), *Oltre la politica*, Garzanti, Milano 1996, p. 123.

41

«Paradigma dell'estrema ingiustizia» è la definizione proposta da F. Stella, in *La giustizia e le ingiustizie*, il Mulino, Bologna 2006, p. 27. Sulla difficoltà di rendere concreta l'universalità dei diritti umani, cfr. M. Ignatieff e altri, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 138 sgg.

42

A. Koyré, *Sulla menzogna politica* (1943), Lindau, Torino 2010, pp. 32-33.

43

P.-A. Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Mille et une nuits, Paris 2002, pp. 20-21, ha affermato che le più recenti metamorfosi della giudeofobia rispondono a una domanda di senso di alcuni orfani del mito della Rivoluzione.

44

Una delle prime risposte alle "tesi" dei negazionisti fu quella di Nadine Fresco: *Les redresseurs de morts. Chambres à gaz: la bonne nouvelle. Comment on révisé l'histoire*, in «Les Temps Modernes», XXXV, giugno 1980, n. 407, pp. 2150-211. L'impegno della Fresco e di Vidal-Naquet è stato ripreso anche da Deborah Lipstadt (*Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, Penguin, New York 1994). L'analisi delle strategie retoriche dei negazionisti è stata poi approfondita da Valentina Pisanty (*L'irritante questione delle camere a gas. Logica del negazionismo*, Bompiani, Milano 1998, pp. 85-130), la quale ha confermato come in queste si combinino la pretesa di dimostrare i molti presunti errori commessi dai sostenitori della realtà dello sterminio, la falsificazione delle fonti (la «fabbricazione a tavolino» scrive la Pisanty), l'errata attribuzione delle testimonianze, la non veridicità dei racconti e la loro lettura sbagliata. Esempio è il metodo seguito da Mattogno e Roques nel caso del cosiddetto rapporto Gerstein: cfr. C. Mattogno, *Il rapporto Gerstein. Anatomia di un falso*, La Sfinge, Parma 1985, e H. Roques, *De l'affaire Gerstein à l'affaire Roques*, in «Annales d'Histoire Révisionniste», autunno-inverno 1987, n. 3.

45

Rinvio a B. Spinoza, *De intellectus emendatione*, La Stampa, Torino 1942, nonché a F. Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione» di Spinoza*, in «La Cultura», XVII, 1979, n. 1-2, pp. 87-160. Cfr. F. Cernelutti, *Lezioni sul processo penale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1946-47, vol. 1, pp. 207-09 e 214-26. Rimando soprattutto a C. Ginzburg, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in «Quaderni Storici», LXXX, 1992, pp. 529-48 (ora in Id., *Il filo e le tracce* cit., pp. 203 sgg.), ma anche a Vidal-Naquet, *Gli ebrei, la memoria, il presente* cit.

46

Si veda l'edizione tedesca, riveduta, di O. Kirchheimer, *Political Justice* (1965): *Politische Justiz. Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt am Main 1981 (trad. it. parziale *Giustizia politica*, Liberilibri, Macerata 2002, pp. 80 sgg.).

47

F. Cordero, *Procedura penale*, Giuffrè, Milano 2003⁷, pp. 565 sgg.

48

C. Ginzburg, *Ancora su Aristotele e la storia*, in Id., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 66.

49

Sui processi dell'immediato dopoguerra, cfr. W. Maser, *Nürnberg. Tribunal der Sieger*, Econ, Düsseldorf-Wien 1977; M. Biddiss, *The Nuremberg Trial and the Third Reich*, Longman, London 1992; B. V.

Röling e A. Cassese, *The Tokyo Trial and Beyond*, Polity Press, London 1993; P. Hazan, *La justice face à la guerre. De Nuremberg à la Haye*, Stock, Paris 2000. Materiali per una bibliografia sulla giustizia di transizione: N. J. Kritz (a cura di), *Transitional Justice. How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*, 3 voll., United States Institute of Peace Press, Washington 1995; H. König, *Von der Diktatur zur Demokratie oder Was ist Vergangenheitsbewältigung*, in H. König, M. Kohlstruck e A. Wöll (a cura di), *Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1998, pp. 371-92; R. G. Teitel, *Transitional Justice*, Oxford University Press, Oxford 2000; M. Flores (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del xx secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2001; E. Barkan, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices*, Norton, New York 2000; G. J. Bass, *Stay the Hand of Vengeance. The Politics of War Crimes Tribunals*, Princeton University Press, Princeton 2000; A. Rigby, *Justice and Reconciliation. After the Violence*, L. Rienner, Boulder-London 2001; AA.VV., *Out of the Ashes. Reparation for Victims of Gross and Systematic Human Rights Violations*, Interscentia, Antwerpen 2005; C. Goschler, *Schuld und Schulden. Die Politik der Wiedergutmachung für NS-Verfolgte seit 1945*, Wallstein, Göttingen 2005; E. Barkan e A. Karn (a cura di), *Taking Wrongs Seriously. Apologies and Reconciliation*, Stanford University Press, Stanford 2006.

50

Cfr. J. Elster, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 89 sgg. (trad. it. *Chiudere i conti*, il Mulino, Bologna 2008) e Id. (a cura di), *Retribution and Reparation in the Transition to Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; si veda infine M. M. Kaminski e M. Nalepa, *Judging Transitional Justice*, in «Journal of Conflict Resolution», 2006, n. 50, pp. 383-408.

51

T. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), Einaudi, Torino 1954, nuova ed. 1979, p. 123.

Sugli imprenditori, cfr. M. Scardozzi, *Da merciai «con fagotto» a industriali del cotone: gli ebrei di Pisa tra Otto e Novecento*, in M. Luzzati, *Gli ebrei di Pisa (secoli IX-XX). Atti del Convegno Internazionale Pisa 3-4 ottobre 1994*, Pacini, Pisa 1998, pp. 163 sgg. Della vicenda del più importante imprenditore tessile pisano, l'ebreo Pellegrino Pontecorvo, ha scritto Clara Sereni, nel suo *Il gioco dei regni*, Giunti, Firenze 1993, pp. 113 sgg. Sulla presenza di note antisemite nelle manifestazioni antipadronali della Camera del Lavoro, tra 1911 e 1920, cfr. B. di Porto in «Il tempo e l'idea», V, febbraio 1997, pp. 36 sgg.; e sulla storia della CdL (e della sua tradizione anarchica e repubblicana) V. Sereni, *Nel segno del Liberato Mondo: vicende, culture, uomini e donne del movimento operaio a Pisa tra Otto e Novecento*, in G. Dinucci (a cura di), *La Camera del Lavoro di Pisa 1896-1980. Storia di un caso*, ETS, Pisa 2006, pp. 83-200.

«Soprattutto nei momenti di disgregazione e collasso dell'ordine costituito [...] le affabulazioni sull'oro nascosto non conoscono limite. In uno di tali momenti, l'ultimo mese di occupazione tedesca, furono massacrati Pardo e i suoi ospiti. La ricchezza che lo aveva a lungo protetto gli fu alla fine fatale» (C. Forti, *Il caso Pardo Roques. Un eccidio del 1944 tra memoria e oblio*, Einaudi, Torino 1998, p. 81). Cfr. anche S. Arieti, *The Parnas*, Basic Books, New York 1979, pp. 10 sgg. (trad. it. *Il Parnas*, Mondadori, Milano 1980).

Un eccellente studio dei rapporti tra i nazisti e i capi di industria è quello di H. A. Turner, *German Big Business and the Rise of Hitler*, Oxford University Press, Oxford 1985. Fondamentali sono anche due saggi di T. W. Mason: *Der Primat der Politik. Politik und Wirtschaft im Nationalsozialismus*, in «Das Argument», VIII, 1966, pp. 473-94; e *Primat der Industrie? Eine Erwiderung*, ivi, X, 1968, pp. 199 sgg. Lo studio più aggiornato è T. W. Mason, *Social Policy in the Third Reich. The Working Class and the National Community*, a cura di J. Caplan, Berg, Oxford 1993 (ed. rivista e integrata di *Sozialpolitik im Dritten Reich. Arbeiterklasse und Volksgemeinschaft*, Westdeutschen Verlag, Opladen 1977, tradotto in italiano con il titolo *La politica del lavoro del nazismo*, De Donato, Bari 1980).

É. Halévy, *Histoire du socialisme européen*, Gallimard, Paris 1948, p. 279. Per un'eccellente rassegna della letteratura sul rapporto tra economia capitalistica e nazismo, cfr. D. Gearey, *The Industrial Elite and the Nazis in the Weimar Republic*, in P. D. Stachura (a cura di), *The Nazi Machtergreifung*, Allen & Unwin, London 1983, pp. 85-100. Molto discutibile è invece D. Abraham, *The Collapse of the Weimar Republic. Political Economy and Crisis*, Princeton University Press, Princeton 1981 (cfr. anche Turner, *German Big Business* cit., pp. 91 sgg.). Rinvio infine all'opera di A. Sohn-Rethel, *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 110 sgg., nonché a R. J. Overy, *The Nazi Economic Recovery 1932-1938*, MacMillan, Basingstoke 1982, pp. 58 sgg.

É. Halévy, *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*,

Gallimard, Paris 1938, pp. 213-15.

57

Cfr. H. Arendt, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 108-26, e Id., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and World, New York 1951 (trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967). Anche Giovanni Miccoli colloca la nascita dell'antisemitismo politico alla fine del XIX secolo, enfatizzandone soprattutto la matrice cattolica: cfr. *Antiebraismo, antisemitismo: un nesso fluttuante*, in C. Brice e G. Miccoli (a cura di), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique. Fin XIX-XX siècles*, École Française de Rome, Rome 2000, pp. 5 sgg.; dello stesso Miccoli, si veda inoltre *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 11, *Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, t. 2, *Dall'emancipazione a oggi*, Einaudi, Torino 1997. Rinvio infine a G. Martina, *Il problema ebraico nella storia della Chiesa*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, e a R. Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, il Mulino, Bologna 2002.

58

A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, p. 15.

59

Id., *Saggezza straniera*, Einaudi, Torino 1970, p. 167.

60

Cfr. J. Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris 1956, pp. 56-125; G. Cottier, *Introduzione a Radici dell'anti-giudaismo in ambiente cristiano: Colloquio intra-ecclesiale. Atti del simposio teologico-storico Città del Vaticano, 30 ottobre - 1° novembre 1997*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, p. 7; M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, De Boccard, Paris 1964², *passim*; nonché S. Ben Chorin, *Fratello Gesù*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 28.

61

Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, II, 6, 8. Su Eusebio, cfr. L. Perrone, *Eusebio di Cesarea: filologia, storia e apologetica per un cristianesimo trionfante*, in C. Moreschini e E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 583-605; cfr. anche Richardson e Granskou (a cura di), *Anti-Judaism in Early Christianity* cit., vol. 1, pp. 181 sgg.

62

Giovanni Crisostomo, *Adversus Judaeos Orationes VIII*, in Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 48, coll. 843-944. Sul testo di Crisostomo, cfr. Robert I. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1983, pp. 106-23, nonché A. Monaci Castagno, *Ridefinire il confine. Ebrei, giudaizzanti, cristiani nell'Adversus Iudaeos di Giovanni Crisostomo*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 14/1, 1997, pp. 135-52. Cfr. infine G. Langmuir, *History, Religion and Antisemitism*, University of California Press, Berkeley 1990.

63

Su *Deuteronomio* XXIII, 20-21, si veda B. Nelson, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton University Press, Princeton 1949, pp. 83 sgg. (trad. it. *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Sansoni, Firenze 1967). La

citazione da Girolamo è in *Commentariorum in Ezechielem*, VI, 8 (Migne, *Patrologia latina*, vol. 25, col. 176). Molto utile è senz'altro U. Santarelli, *Sei lezioni sull'usura*, Servizio editoriale universitario, Pisa 1995, pp. 21 sgg.

64

Summa Theologica, II-II q. 78 a. 1 ad 2.

65

La costituzione *Licet perfidia Iudaeorum* è in H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 2003³, nn. 772-73.

66

A. Toaff, «Banchieri» cristiani e «prestatori» ebrei?, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 11, *Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, t. 1, *Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1996, pp. 123-52.

67

R. Bonfil, *Jewish Lenders in Italy during the Renaissance*, in «Pa'amim», 1990, n. 41, pp. 58-64, e Id., *Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 11, *Gli ebrei in Italia* cit., t. 1, pp. 266-87; rinvio anche a D. Quagliani, G. Todeschini e G. M. Varanini, *Credito e usura tra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI)*, École Française de Rome, Rome 1988. Si veda infine M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, H. Böhlau, Weimar 1883-1947, vol. 14, pp. 654-56 (su cui A. Prosperi, *Introduzione* a M. Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Einaudi, Torino 2000, pp. XXVI-XLIX).

68

A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 159-73. Su Bernardino da Feltre cfr. C. Varischi (a cura di), *Sermoni del Beato Bernardino Tomitano da Feltre. Nella redazione di fra' Bernardino Bulgarino da Brescia*, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1964, vol. 1, *Feria sexta post quartam dominicam. De Usura*, pp. 423-30, nonché R. Segre, *Bernardino da Feltre, i Monti di Pietà e i banchi ebraici*, in «Rivista Storica Italiana», XC, 1978, n. 4, pp. 147-75.

69

R. Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Editori Riuniti, Roma 2002, pp. 110-11.

70

G. Martina, *La «Civiltà Cattolica» e la questione ebraica*, in «La Civiltà Cattolica», 2000, vol. II, pp. 263-68; cfr. P. Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, Halban, London 1988, pp. 174 sgg.

71

Levi Della Torre, *Mosaico* cit., p. 92.

72

G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 21-111.

73

Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière, réimprimée et précédée d'une Préface, d'une notice biographique sur

l'auteur et accompagnée des notes hors texte de l'éditeur, Marpon et Flammarion, Paris 1886³, p. XXXIV: quest'edizione venne stampata in seguito al successo dell'opera di Édouard Drumont, *La France juive*, pubblicata nel 1885, mentre la prima (1845) era stata attaccata e sconfessata da molti membri della direzione editoriale della Librairie Phalanstérienne, la casa editrice fourierista.

74

Hirschman, *Retoriche dell'intransigenza* cit., pp. 9-17. Cfr. anche *Les résistances à la Révolution. Colloque international (Rennes 17-21 Septembre 1985)*, a cura di G. Gengembre, Université de Haute-Bretagne, Rennes 1986.

75

Halévy, *Histoire du socialisme européen* cit., p. 281.

76

Fu questa la tesi sostenuta dall'abate Barruel nei *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*. Cfr. *Abrégé*, Londres 1799, p. III.

77

J. Escobar del Corro, *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda, secundum statuta S. Officii Inquisitionis, Regii Ordinum Senatus, Sanctae Ecclesiae Toletanae, collegiorum, aliarumque communitatum Hispaniae. Ad explicationem Regiae Pragmaticae Sanctionis § 20 incipit, «Y porque el odio», a Domino nostro Rege Philippo IV latae Matriti 10 Februarii anno Domini 1623, auctore Joanne Escobar a Corro, I.U.D. Fidei causarum censore, Sumptibus Rochi Deville et L. Chalmette, Lugduni 1733 (1^a ed. Turnoni 1637), pp. 38 e 70: citato da A. Prosperi, *Tra natura e cultura. Dall'intolleranza religiosa alla discriminazione per sangue*, in G. Imbruglia (a cura di), *Il razzismo e le sue storie*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 113 sgg. Cfr. G. Martina e U. Doveve (a cura di), *I grandi problemi della storiografia civile e religiosa. Atti dell'XI convegno di studio dei professori di Storia della Chiesa. Roma 2-9 settembre 1997*, École Française de Rome, Roma 1999.*

78

L. Spitzer, *Ratio > race*, in «Zeitschrift für Romanische Philologie», LIII, 1933, p. 355, ora in Id., *Essays in Historical Semantics*, S. F. Vanni, New York 1948, pp. 147-69. La tesi di Spitzer fu confutata da Gianfranco Contini, *I più antichi esempi di razza*, in «Studi di Filologia Romanza», XVII, 1959, pp. 319-27.

79

V. Klemperer, *LTI: la lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998.

80

A. de Gobineau, *Du mouvement intellectuel de l'Orient*, in «France et Europe», 25 giugno 1838, p. 87 (su questo testo si legga J. Buenzod, *La formation de la pensée de Gobineau et l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, Nizet, Paris 1967). Cruciale è il saggio di Yosef H. Yerushalmi, *L'antisémitisme racial est-il apparu au XX^e siècle? De la «limpieza de sangre» espagnole au nazisme: continuités et ruptures*, in «Esprit», marzo-aprile 1993, n. 190, pp. 5-35.

81

Rinvio a N. Cohn, *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Eyre &

Spottiswoode, London 1967, pp. 58-60 (trad. it. *Licenza per un genocidio*, Einaudi, Torino 1969), nonché P.-A. Taguieff (a cura di), *Les Protocoles des Sages de Sion*, 2 voll., Berg International, Paris 1992, pp. 9-37.

82

Sulla fabbricazione, cfr. C.G. De Michelis, *Il manoscritto inesistente. I «Protocolli dei savi di Sion»: un apocrifo del xx secolo*, Marsilio, Venezia 1998, pp. 13 sgg. e Id., *La giudeofobia in Russia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

83

W. Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum*, R. Costenoble, Bern 1879, su cui cfr. M. Zimmermann, *Gabriel Rieser und Wilhelm Marr in Meinungsstreit*, in «Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte», 1975, n. 61, pp. 59-84. Cfr. anche Mosse, *Il razzismo in Europa* cit., pp. 131 sgg.

84

F. Cople Jaher, *The Jews and the Nation. Revolution, Emancipation, State Formation, and the Liberal Paradigm in America and France*, Princeton University Press, Princeton 2002; nonché I. Katznelson e P. Birnbaum, *Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship*, Princeton University Press, Princeton 1995, pp. 125 sgg.

85

La crisi colpì soprattutto risparmiatori, piccoli proprietari terrieri e mercanti. Cfr. Miccoli, *Antiebraismo, antisemitismo* cit., p. 18: qui Miccoli cita un testo anonimo, *Die alte Garde der grundsätzlichen Revolution*, in «Historisch-Politische Blätter», 1872, n. 70, pp. 667-88 e 858-72.

86

Miccoli, *Antiebraismo, antisemitismo* cit., p. 15.

87

Cfr. P. Sorlin, «*La Croix*» et les juifs, 1880-1899. *Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain*, Grasset, Paris 1967, pp. 30 sgg.; nonché J. Verdès-Leroux, *Scandale financier et antisémitisme catholique. Le Krach de l'Union Générale*, Le Centurion, Paris 1969, p. 14. Una delle fonti più rilevanti per la storia della crisi Dreyfus sono le memorie di Léon Blum: *Souvenirs sur l'affaire Dreyfus*, Gallimard, Paris 1981, pp. 66 sgg.

88

«La Civiltà Cattolica», XXXII, 1881, p. 108, ma argomenti analoghi sono anche in P. de Lagarde, *Deutsche Schriften*, Göttingen s.d.; su questi aspetti rimane fondamentale la riflessione di F. Stern, *The Failure of Illiberalism*, University of Chicago Press, Chicago-London 1951, pp. 38 sgg.

89

Miccoli, *Antiebraismo, antisemitismo* cit., p. 19.

90

L'articolo del cardinale Vannutelli è stato riprodotto nel saggio di E. J. Greipl, *Römische Kurie und Katholische Partei. Die Auseinandersetzung und die Christlichsozialen in Österreich im Jahre 1895*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LXIV, 1984, pp. 284-343; cfr. anche Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento* cit., pp. 1429-64.

91

M. Bloch, *La lutte pour l'individualisme agraire dans la France du XVIII^{ème} siècle*, in «Annales d'Histoire Économique et Sociale», II, 1930, pp. 329-83 e 511-56 (trad. it. *La fine della comunità e la nascita dell'individualismo agrario nella Francia del XVIII secolo*, Jaca Book, Milano 1979).

92

A proposito dei teologi rigoristi, si veda B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, vol. 1, *L'Église et la bourgeoisie*, Gallimard, Paris 1927; per il testo di Turgot, cfr. *Œuvres de Turgot et documents le concernant, avec biographie et notes par Gustave Schelle*, Alcan, Paris 1913-23, vol. 3, *Mémoire sur le prêts d'argent*, pp. 154-202.

93

H. de Gasquet, *L'usure démasquée*, chez les Libraires associés, Avignon 1766, p. 420. Cfr. anche E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. ingl. Allen & Unwin - MacMillan, London - New York 1931, vol. 2, pp. 142 sgg.

94

Vidal-Naquet, *Préface* a Traverso, *Les marxistes et la question juive* cit., p. 21, nota 16.

95

M. Graetz, *Les juifs en France au XIX^{ème} siècle. De la Révolution française à l'Alliance israélite universelle*, Seuil, Paris 1989, pp. 217 sgg.

96

Cfr. Cople Jaher, *The Jews and the Nation* cit., p. 28; nonché J. Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1779-1870*, Schocken Books, New York 1978, e J. Frankel e S. J. Zipperstein, *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1992. Rinvio, infine, a C. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Modelli di genere e integrazione nazionale*, in I. Porciani (a cura di), *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano*, Viella, Roma 2006, pp. 217-42.

97

L'ipotesi della «nazionalizzazione parallela» fu avanzata da Arnaldo Momigliano nella sua recensione a Cecil Roth, *Gli ebrei a Venezia* (1933), ora raccolta in *Pagine ebraiche* cit., p. 237 (Mario Toscano l'ha commentata in *Risorgimento ed ebrei: alcune riflessioni sulla «nazionalizzazione parallela»*, in «Rassegna mensile di Israel», LXIV, 1998, pp. 59-86). Non condivido invece la polemica di Simon Levis Sullam, *Arnaldo Momigliano e la «nazionalizzazione parallela». Autobiografia, religione, storia*, in «Passato e Presente», 2007, n. 70, pp. 59-92, che enfatizza l'influenza sul Momigliano giovane del Gentile filosofo politico per spiegarne quello che - a suo dire - fu «il sostegno che Momigliano diede, almeno in senso nazionalista e patriottico, al fascismo: un patriottismo presente anche nella recensione a Roth» (*ibid.*, p. 81). Per una lettura diversa cfr. R. Di Donato, *Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano*, 1, *Libertà e pace nel mondo antico*, in «Athenaeum», LXXXIII, 1995, n. 1, pp. 213-44, e C. Dionisotti, *Momigliano e il contesto*, in Id., *Ricordi della scuola italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 387 sgg. Una severa critica di ogni rappresentazione agiografica dell'emancipazione italiana

è stata svolta da P. Bernardini, *The Jews in Nineteenth-Century Italy. Towards a Reappraisal*, in «Journal of Modern Italian Studies», I, 1996, n. 2, pp. 295 sgg. (cenni interessanti in D. Bidussa, *Razzismo e antisemitismo in Italia. Ontologia e fenomenologia del «bravo italiano»*, in «Rassegna mensile di Israel», LIX, 1992, pp. 1-36).

98

Cfr. G. Mosse, *Jewish Emancipation between «Bildung» and Respectability*, in J. Reinharz e W. Schatzberg (a cura di), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, University Press of New England, Hanover 1985, pp. 118 sgg.

99

D. Sorkin, *The Port Jew. Notes toward a Social Type*, in «Journal of Jewish Studies», L, 1999, n. 1, pp. 37-97; cfr. anche L. C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford University Press, Stanford 1999. Cfr. anche D. Cesarani (a cura di), *Port Jews. Jewish Communities in Cosmopolitan Maritime Trading Centres 1550-1950*, Frank Cass, London 2002; e Id. (a cura di, con G. Romain), *Jews and Port Cities 1590-1990*, Vallentine Mitchell, London 2006.

100

Cfr. G. L. Mosse, *German Jews and Liberalism in Retrospect*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», XXXII, 1987, p. 271 *passim* (trad. it. in Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze 1991) e, per il caso italiano, A. Guetta, *Elia Benamozegh: bibliografia*, in «Rassegna mensile di Israel», LIII, 1987, n. 1-2, pp. 67-81.

101

Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, parte I.

102

L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), in *Œuvres du Vicomte de Bonald*, Éditions de la Société nationale pour la propagation des bons livres, Bruxelles 1845, vol. 1.4, e Id., *Sur les juifs* (febbraio 1806), in Id., *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, Éditions de la Société nationale pour la propagation des bons livres, Bruxelles 1849, p. 426 *passim*. Cfr. infine Id., *De la politique et de la morale*, *ibid.*, p. 116 *passim*. Su queste opere, cfr. H. Moulinié, *Louis de Bonald*, Alcan, Paris 1916, pp. 81 sgg.

103

A. Koyré, *Louis de Bonald*, in Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Éditions des Annales ESC, Paris 1949, p. 117.

104

Cfr. M. Bloch, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1974⁴, p. 332.

105

Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, in Id., *Œuvres cit.*, vol. 2, p. 480 (ma anche *Pensées sur divers sujets*, in Id., *Œuvres*, A. Le Clere, Paris 1817-43, vol. 7, pp. 273 sgg.).

106

Cfr. G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 5. Duby ricorda che nel 1024 Gerardo di Cambrai aveva commissionato la composizione delle *Gesta episcoporum cameracensium* (Libro III, *Monumenta Germaniae Historica*, SS, 7), un testo che può essere

considerato il precedente lontano del libro di Loyseau. Cfr. T. Schieffer, *Ein deutscher Bischof des 11 Jahrhunderts Gerhard von Cambrai (1012-1051)*, in «Deutsches Archiv», 1937, e H. Sprörmberg, *Gerhard I, Bischof von Cambrai (1012-1051)*, in Id., *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung*, Akademie-Verlag, Berlin 1971. Un'altra fonte dell'ideologia trifunzionale fu - secondo Duby - il poema *Carmen ad Robertum Regem* di Adalberone di Laon (cfr. R. T. Coolidge, *Adalberon, Bishop of Laon*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», II, 1965 e C. Carozzi, *Le carmen ad Robertum Regem d'Adalberon de Laon. Édition, traduction et essai d'explication*, tesi, Université de Paris IV, 1973). Com'è noto, Ottavia Niccoli ha ripreso queste ipotesi nel libro *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società*, Einaudi, Torino 1979, pp. XIX sgg. Bisogna infine sottolineare che Duby si è esplicitamente richiamato al primo testo di Dumézil dedicato alla ideologia delle tre funzioni: *Mythes et dieux des Germains*, apparso a Parigi nel 1939 (sul tema cfr. R. Di Donato, *Aspetti dell'opera di Georges Dumézil, una postilla*, in «Opus», IV, 1985, pp. 217-18).

107

J.-J. Rousseau, *Contrat social*, Lib. IV, cap. II, in Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. 3, p. 290. Sulla critica di Rousseau alla tesi della derivazione del potere regio dal potere paterno, cfr. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 226 sgg.

108

Patriarcha, or the Natural Power of Kings, by the learned sir Robert Filmer, R. Chiswell, London 1680 (2^a ed. London 1685). Di André-Michel Ramsay, cfr. *Essai philosophique sur le gouvernement civil*, cap. IV, in *Œuvres complètes de Fénelon*, Didot, Paris 1852, t. 3, pp. 357 sgg.: l'opera fu pubblicata per la prima volta nel 1719, con il titolo *Essay de politique, où l'on traite de la nécessité, de l'origine, des droits, des bornes et des différentes formes de la souveraineté, selon les principes de l'auteur de Télémaque*, par Ramsay, La Haye 1719 (H. Scheurleer), in-12°. La seconda edizione rivista e aumentata recava un titolo diverso, riprodotto nell'edizione del 1852 da cui cito: *Essay philosophique sur le gouvernement civil, ou l'on traite de la nécessité, de l'origine, des droits, des bornes et des différentes formes de la souveraineté, selon les principes de feu M. François de Salignac de la Mothe-Fénelon*, par Ramsay, Londres 1721. Robert Filmer visse dal 1589 al 1653; André-Michel Ramsay dal 1686 al 1743.

109

Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. À Monseigneur le Dauphin. Ouvrage posthume de Messire Jacques-Bénigne Bossuet, à Paris par Pierre Cot, 1803, Lib. II, art. I, prop. III e VII, p. 69. Cfr. A. Rébelliau, *Bossuet*, Hachette, Paris 1900, p. 97, nonché G. Lanson, *Bossuet. Extraits des Œuvres diverses, avec des notices et des notes. Texte revu sur les manuscrits et sur les éditions originales*, Société française d'imprimerie, Paris 1899, p. 183.

110

F. Mélonio, *La hiérarchie impossible. Comment se disculper d'être une aristocratie?*, in A. Alimento e C. Cassina (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa. XVIII-XIX secolo*, Olschki, Firenze 2002, p. 288.

111

B. Pascal, *Préface sur le traité du vide*, in Id., *Œuvres*, Paris 1902, vol. 2,

112

J.-B. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 8, pp. 321-30: qui Bossuet insiste sull'inevitabilità che l'individualismo religioso degeneri in indifferenza (cfr. anche il *Sermon prêché à la vêtue d'une nouvelle catholique, le jour de sa purification*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 7, pp. 502-03). Il testo di Aubert de Versé, contro cui Bossuet polemizza nella *Histoire*, è *L'Avocat des protestants*, Paris 1686 (cfr. A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Hachette, Paris 1891, pp. 155-75). Rinvio inoltre a J.-B. Bossuet, *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse* (1671), in *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris 1856, vol. 2, parte II, *Théologie dogmatique*, pp. 1099 sgg. (su cui si vedano le osservazioni svolte da A. M. Ingold, *Bossuet et le Jansénisme. Notes historiques*, Hachette, Paris 1897, pp. 29 sgg.).

113

C. Fleury, *Discours sur l'histoire ecclésiastique* (1689), in *Œuvres de l'Abbé Fleury*, Desrez, Paris 1847, vol. 10, pp. 414 sgg. (su Fleury cfr. L. Aimé Martin, *L'abbé Fleury. Sa vie et ses ouvrages*, *ibid.*, vol. 1, pp. XXI sgg.). Il modello dell'opera è quello "agostiniano" del *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet: cfr. G. Hardy, *Le De Civitate Dei source principale du Discours sur l'histoire universelle*, Leroux, Paris 1913, pp. 17 sgg., e C. Rostan, *Due concezioni di storia universale. Orosio e Bossuet*, in «Nuova Rivista Storica», IX, 1925, pp. 213 sgg.

114

L. de Bonald, *De l'unité religieuse en Europe*, in Id., *Œuvres* cit., p. 155. Bonald rinvia alla polemica antiprottestante svolta da J.-B. Bossuet in *Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton, sur la matière de l'Église* (1682), in Id., *Œuvres complètes* cit., pp. 9 sgg.; per le posizioni di Claude, cfr. il suo *La défense de la Réformation contre le livre intitulé «Préjugez légitimes contre les calvinistes»*, Queuilly 1673 (su cui rinvio a J. Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, Vrin, Paris 1951). Sulla lettura che Bonald e Lamennais propongono di Bossuet, cfr. Monsignor M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, Vita e Pensiero, Milano 1939², parte II, capp. II-V.

115

Bonald, *Théorie du pouvoir* cit., *Préface*, pp. 11-13. Cfr. R. Manselli, *Il Medioevo come «christianitas»: una scoperta romantica*, in V. Branca (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini del Medioevo*, Marsilio, Venezia 1973, p. 63 *passim*; vedi anche B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières 1777-1820*, Droz, Genève 1973, p. 294 *passim*.

116

Bonald, *Théorie du pouvoir* cit., p. 27.

117

Ibid., pp. 38-43 e 84.

118

Id., *De la politique et de la morale* cit., p. 116.

119

P.E. Hyman, *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, Yale University Press, New Haven 1991, pp. 131 sgg. (su cui si legga L.S. Weissbach in «The American

Historical Review», 1992-97, n. 5, pp. 1540-41); ma cfr. anche Id., *The Jews of Modern France*, University of California Press, Berkeley 2000, pp. 66 sgg.

120

J. Bentham, *Defense of Usury, Showing the Impolicy of the Present Legal Restraints on the Terms of Pecuniary Bargains: in a Series of Letters to a Friend to Which Is Added a Letter to Adam Smith, Esq. LL.D, on the Discouragements Opposed by the above Restraints to the Progress of Inventive Industry*, in Id., *Works*, a cura di J. Bowring, Tait, Edinburgh 1843, vol. 3, pp. 1-29.

121

Un'eco dell'economia morale delle classi popolari, oltre che in Bonald, è anche in Gabriel Bonnot de Mably, *Du commerce des grains* (1775), in *Œuvres de Mably*, Paris 1830, vol. 10, pp. 263 sgg. Su posizioni vicine a Turgot fu invece l'Abbé Baudeau, *Éclaircissements demandés à M. N[ecker] au nom des propriétaires fonciers et des cultivateurs français*, in «Nouvelles Éphémérides», 1775, vol. VI, pp. 35-69, vol. VII, pp. 89-183, vol. VIII, pp. 93-167, nonché Condorcet, *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. Necker, auteur prohibitif à Paris* (1776), in *Œuvres de Condorcet*, Paris 1841, vol. 11, pp. 11-12 e 15.

122

R. Anchel, *Napoléon et les juifs. Essai sur les rapports de l'État français et du culte israélite de 1802 à 1815*, Alcan, Paris 1928, p. 201.

123

Bonald, *Sur les juifs* cit., p. 427.

124

Bonald, *Sur les juifs* cit., pp. 428-29.

125

Ibid., p. 430.

126

Bonald, *Sur les juifs* cit., p. 437.

127

Ibid., p. 442.

128

Bonald, *Sur les juifs* cit., p. 438.

129

Ibid.

130

Z. Szajkowski, *Protestants and Jews of France in Fight for Emancipation: 1789-1791*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXV, 1956, pp. 119-35; D. Bourel, *Les juifs et la Révolution française*, in «Archives de sciences sociales des religions», 1990, n. 72, pp. 205-11; J. Godechot, *La Révolution française et les juifs*, in «Annales historiques de la Révolution française», XLVIII, 1976, n. 1, pp. 47-70.

131

Un buon numero di tali documenti sono stati studiati da Arnaud Lods: *Centenaire de l'Édit du 17 Novembre 1787. Les partisans et les adversaires de l'Édit de tolérance. Étude bibliographique et juridique 1750-1789*, Paris s.d., ma 1887.

132

Cfr. C.G. de Malesherbes, *Second mémoire sur le mariage des protestants*, Londres 1787.

133

Catalogue des Livres de la Bibliothèque de feu Chrétien Guillaume Lamoignon des Malesherbes, Paris 1797: numerosi materiali sull'emancipazione ebraica furono raccolti da Malesherbes in vista della preparazione della nuova legge, ma il testo della norma, invece, è andato perduto. Dell'abbé Grégoire si veda l'*Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, Paris 1789 (ripubblicato nella collana «La Révolution française et l'émancipation des juifs», vol. 3, Éditions des Histoires Sociales, Paris 1968; trad. it. *La rigenerazione degli ebrei*, Editori Riuniti, Roma 2000); su Malesherbes e Grégoire, cfr. M. Ginsburger, *Zwei unveröffentlichte Briefe von Abbé Grégoire*, in *Festschrift zu Simon Dubnows siebzigstem Geburtstag*, Berlin 1930, pp. 201 sgg.

134

Cfr. Z. Szajkowski, *The Jewish Problem in Alsace, Metz, and Lorraine on the Eve of the Revolution of 1789*, in «Jewish Quarterly Review», XLIV, 1954, pp. 231-33, nonché A.-E. Halphen, *Recueil des lois, decrets... concernant les Israélites*, Paris 1851, pp. 183-94.

135

Cfr. Hyman, *The Emancipation of the Jews of Alsace* cit. Sull'entusiasmo degli ebrei per la Rivoluzione si veda l'episodio della traduzione in ebraico della *Marsigliese* a Metz, al fine di celebrare le vittorie repubblicane dell'ottobre 1792: R. Schechter, *Translating the Marseillaise. Biblical Republicanism and the Emancipation of Jews in Revolutionary France*, in «Past and Present», maggio 1994, n. 143, pp. 108-35. Infine rinvio a R. Marx, *La régénération économique des juifs d'Alsace à l'époque révolutionnaire et napoléonienne*, in «Annales historiques de la Révolution française», XLVIII, 1976, n. 2, pp. 105-120.

136

L. de Bonald, *Sur l'économie politique*, in Id., *Mélanges* cit., pp. 297 sgg., e Id., *Sur les prêts à intérêt*, *ibid.*, pp. 286 sgg. Il più importante dei suoi studi di economia e "sociologia" rimane però senz'altro *De la famille agricole, de la famille industrielle et du droit d'aînesse*, par le vicomte de Bonald pair de France, Beaucé-Rusand, Paris 1826, pp. 3-20, che venne commentato e sviluppato da F. Le Play in *L'organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*, Tequi, Paris 1871, pp. xx sgg. Sulla critica dell'economia politica classica dal punto di vista cattolico cfr. D.K. Cohen, *The Vicomte de Bonald's Critique of Industrialism*, in «Journal of Modern History», XLI, 1969, n. 4, pp. 475-84.

137

É. Halévy, *La doctrine économique de Saint-Simon et des Saint-Simoniens*, in «Revue du Mois», Paris 1908, ripubblicato in Id., *L'ère des tyrannies* cit., p. 13.

138

G. Haupt, *Why the History of the Working-Class Movement?*, in «New German Critique», primavera 1978, p. 24. Si tratta dell'ultimo saggio scritto da Haupt, poco prima della morte, e fa riferimento esplicito al metodo critico di Karl Korsch: cioè all'applicazione della concezione materialistica della storia al materialismo storico stesso (K. Korsch, *The*

Present State of the Problem of Marxism and Philosophy, in Id., *Marxism and Philosophy*, NLB, London 1970, pp. 92 sgg.). Secondo Anson Rabinbach, il contributo di Georges Haupt apparterebbe alla tradizione di un «terzo campo» del socialismo marxista, quello di Rosa Luxemburg, dei comunisti dei Consigli, della Scuola di Francoforte, del gruppo di Budapest (*Georges Haupt. History and the Socialist Tradition*, in «Le Mouvement Social», aprile-giugno 1980, p. 79).

139

Il termine è stato utilizzato da Rabinbach (*Georges Haupt* cit., p. 80), che richiama la prefazione di Freud all'edizione ebraica di *Totem e tabù* (1930): cfr. S. Freud, *Prefazione alla traduzione ebraica di Totem e tabù*, in Id., *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, pp. 8-9.

140

C.-H. de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme* (1825), in Id., *Œuvres*, Dentu, Paris 1869, vol. 4, pp. 117 sgg.

141

J. Lechevalier, *Exposition du système social*, Paris 1832, pp. 73 sgg. Su questi testi, cfr. J.L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, Praeger, New York 1960, pp. 122-24.

142

Cfr. *Publication des manuscrits de Charles Fourier*, Dentu, Paris 1851-58, vol. 3, pp. 35 sgg. Mi riferisco all'ottimo saggio di Lichtheim, *Socialism and the Jews* cit. F. E. Manuel, *I profeti di Parigi*, il Mulino, Bologna 1979, ricorda come nell'ultimo Fourier si trovino posizioni favorevoli all'emigrazione ebraica in Palestina e alla fondazione di colonie ebraiche, sul modello dei falansteri.

143

Dopo un'infatuazione giovanile per Saint-Simon, Balzac si sarebbe convertito alla teologia politica di de Maistre, riletta però in chiave precesaristica, e all'apologetica del mondo rurale «rovinato» dall'usura e dalla speculazione della finanza ebraica. Cfr. E. R. Curtius, *Balzac* (1923), Garzanti, Milano 1998, pp. 175 sgg., ma anche G. Lukács, *Balzac et le réalisme français*, Maspero, Paris 1973, pp. 19-47.

144

E. Silberner, *Pierre Leroux's Ideas on the Jewish People*, in «Jewish Social Studies», VIII, 1946 e IX, 1947, pp. 337 sgg.

145

P.-J. Proudhon, *Césarisme et christianisme (de l'an 45 avant J.-C. à l'an 476 après)*, précédé d'une préface par J.-A. Langlois, Marpon et Flammarion, Paris 1883, vol. 1, pp. 133 sgg. L'opera venne pubblicata postuma, nel 1883, diciotto anni dopo la morte dell'autore, ma già nel 1869 il suo allievo, Georges Duchêne, si richiamava all'eredità del maestro per difendere i pogrom russi, che dovevano essere spiegati come una sana e giusta reazione del «popolo onesto» contro i «parassiti, gli usurai e gli sfruttatori del popolo» (G. Duchêne, *L'empire industriel*, Librairie centrale, Paris 1869, p. 196). Sul punto in questione, cfr. anche D. Halévy, *La vie de Proudhon 1809-1847*, Stock, Paris 1948, che fa riferimento anche alla ricezione dell'opera di Toussenel, oltre che nelle prouthoniane *Confessions d'un révolutionnaire* (Paris 1849), nel testo di Théodore Dézamy, *L'organisation de la liberté* (Paris 1846).

146

K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, traduzione

dell'edizione critica del Marx-Engels-Lenin Institut di Mosca, con introduzioni storico-critiche di Emma Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1962, p. 161 (qui in realtà la Cantimori trascurava la posizione assai più conservatrice del Perier rispetto al Laffitte).

147

Sul romanzo, cfr. R. Williams, *Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950*, Einaudi, Torino 1968, pp. 130 sgg.

148

Marx e Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., p. 165. Per l'accostamento tra Proudhon e Villeneuve-Bargemont, cfr. *ibid.* e K. Marx e F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Marx-Engels-Archiv, Frankfurt am Main 1927-32, vol. 1, pp. 187-88. Sul contesto della polemica cfr. O. Maenchen-Helfen e B. Nikolaevskij, *Karl Marx*, Einaudi, Torino 1947, pp. 132 sgg.

149

Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque* cit., pp. xv-xxv. Del testo non si occupano in genere gli studiosi dell'utopia fourierista: cfr. A. Colombo e L. Tundo, *Fourier, la passione dell'utopia*, Angeli, Milano 1988, pp. 35-61 e 137 sgg.

150

Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque* cit., p. XXXVII.

151

Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque* cit., pp. 145-78.

152

Mi riferisco a G. Vacher de Lapouge, *Les sélections sociales. Cours libre de science politique professé a l'Université de Montpellier*, Paris 1896. A p. 468 Lapouge scrive: «quella di cui parliamo sarebbe una segregazione obbligatoria avente lo scopo di eliminare qualsiasi tara della razza. Sarebbe indispensabile familiarizzare le masse con le idee e i fenomeni di eredità, evoluzione, selezione». A p. 470, l'autore prosegue: «Questa concezione aristocratico-socialista del selezionismo fa affidamento sul consenso di tutti e ha come effetto diretto il consenso di ognuno. Per quanto ne so, è la prima volta che la temibile questione della divisione del lavoro e della specializzazione, così ben risolta nelle società animali, viene affrontata di petto in riferimento alle società umane».

153

I. Tieder, *Alphonse Toussenel et l'antisémitisme fourieriste*, in «Tsafon», 1994, n. 18, p. 42: «Drumont ha ripreso l'elogio di Toussenel nel suo *Les héros et les pitres*, vedendo in lui un geniale precursore». Per il giudizio degli storici, cfr. Sternhell, *La droite révolutionnaire* cit., p. 177; R.S. Wistrich, *Radical Antisemitism in France and Germany (1840-1880)*, in «Modern Judaism», 1995, n. 15, pp. 109-35; P. Bénichou, *Sur quelques sources françaises de l'antisémitisme moderne*, in «Commentaire», 1978, n. 1, pp. 67-79.

154

Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque* cit., p. 111.

155

Ibid., p. xxv.

156

L'esprit des bêtes, le monde des oiseaux. Ornithologie passionnelle,

Librairie Phalanstérienne, Paris 1859, vol. 3, pp. 87 sgg., 240 sgg., 446 sgg. Sull'opera hanno richiamato l'attenzione sia la Tieder che C. Cassina, *Parole vecchie, parole nuove. Ottocento francese e modernità politica*, Carocci, Roma 2007, pp. 102 sgg.

157

Un esempio di documenti antiebraici prodotti durante il «März» è A. Buchheim, *Judenpech* (volantino del 23 marzo 1848, conservato nel fondo «Sammlungen, Plakate, Flugblätter, Archiv 1848» della Österreichische Nationalbibliothek di Vienna). Altrettanto interessante è la denuncia di un fabbricante di seta, tale Frank Kargl, contro l'introduzione del sistema di fabbrica nel settore tipografico: F. Kargl, *Wer hat die arbeitende Klasse zu ihrer jetzigen Entwürdigung geführt?* (pamphlet conservato presso la Wiener Stadtbibliothek); per la polemica contro l'emancipazione ebraica in ambito operaio, cfr. il pamphlet di H. Müller, *Bittere Wahrheit für die Juden und ihre Verteidiger* e, anonimo, *Die grässliche Judenfolgerung in Pressburg* (entrambi nel fondo «Archiv 1848» della Österreichische Nationalbibliothek). Cfr. H. Reschauer, *Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution*, 2 voll., Waldheim, Wien 1872, e R. J. Rath, *The Viennese Revolution of 1848*, University of Texas Press, Austin 1957, p. 103. Ringrazio Giulia La Mattina per la segnalazione di questi documenti.

158

K.W.F. Grattenauer, *Wider die Juden*, Berlin 1803.

159

Cfr. M. Z. Rosensaft, *Jews and Antisemites in Austria at the End of the Nineteenth Century*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», 1976, pp. 57-86, e Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria* cit.

160

Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria* cit., p. 152.

161

Il testo completo del programma è riportato in E. Pichl, *Georg Schönerer*, Oldenburg, Berlin 1938 (citato da C. E. Schorske, *Vienna fin de siècle*, Bompiani, Milano 1981, pp. 197 sgg.).

162

Creditanstalt Bankverein, *Ein Jahrhundert Creditanstalt Bankverein*, Wien 1957, pp. 2-7.

163

Arendt, *Le origini del totalitarismo* cit., cap. XI.

164

Schorske, *Vienna fin de siècle* cit., p. 157. Sull'allarme suscitato anche in Sigmund Freud dall'ascesa al potere dei cristiano-sociali a Vienna e dall'affaire Dreyfus, cfr. E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York 1957, vol. 1, pp. 392-93 (trad. it. *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962).

165

T. Herzl, *Tagebücher*, Jüdischer Verlag, Berlin 1922-23, vol. 1, p. 110.

166

Cfr. M. Bertolotti, *I contesti dell'ambiguità. Manifestazioni antisemitiche nel mondo socialista italiano dell'800*, in M. Battini e M.-A. Matard

Bonucci (a cura di), *Antisemitismi a confronto: Francia e Italia. Ideologie, retoriche, politiche*, Pisa University Press, Pisa 2010, pp. 59-81. Alcuni punti della riflessione di Bertolotti sono già nella sua *Introduzione* a I. Nievo, *Drammi giovanili. Emanuele, Gli ultimi anni di Galileo Galilei*, Marsilio, Venezia 2006, pp. 9-80.

167

Per l'antisemitismo sindacal-nazionalista del Cercle Proudhon francese cfr. la *Déclaration* nei «Cahiers du Cercle Proudhon», n. 1, p. 2, citato da G. Navet, *Le Cercle Proudhon 1911-1914. Entre le syndicalisme révolutionnaire et l'Action Française*, in «Mil Neuf Cent», 1992, n. 10, p. 53. Sui temi del dialogo tra sindacalisti e nazionalisti, cfr. D. Halévy, *Les nouveaux aspects du socialisme*, in «Pages libres», 2 ottobre 1909, p. 372.

168

Aux socialistes, in Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque* cit., pp. 264-82 e XXXVI-XXXVII.

169

Cfr. G. Kauffmann, *Édouard Drumont*, Perrin, Paris 2008, p. 10, dove si cita una recensione uscita su «La Croix» il 16 aprile 1886. Il libro di Édouard Drumont, *La France juive*, fu pubblicato a Parigi nel 1886, in 2 volumi.

170

G. Lelarge, *Une visite à M. Drumont*, in «L'Événement», 22 aprile 1886.

171

Cfr. C. Chauliac, *Préface* alla riedizione di G. des Mousseaux, *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, F. Wattelier et Cie, Paris 1886, p. XVI; cfr. anche P. Nicolas Deschamps, *Les sociétés secrètes et la société, ou Philosophie de l'histoire contemporaine*, F. Seguin, Avignon 1874, vol. 1, pp. 322 sgg. (su cui cfr. É. Poulat e J.-P. Laurant, *L'antimaçonnisme catholique*, Berg International, Paris 1994, p. 138). A proposito di Renan, cfr. É. Drumont, *M. Renan et l'Anti Christ*, in «Le Bien Public», 1873, p. VII.

172

F. Magnard, *Échos de Paris*, in «Le Figaro», 19 aprile 1886.

173

Cfr. Kauffmann, *Édouard Drumont* cit., pp. 95 e 110-15. Kauffmann segnala anche molte prove della ricezione da parte di Drumont della critica conservatrice dell'economia capitalistica formulata da Jean-Baptiste Capecfigue, *Histoire des grandes opérations financières*, 4 voll., Amyot, Paris 1855-60. Per i rapporti tra Drumont e il generale Boulanger, cfr. B. Joly, *Déroulède. L'inventeur du nationalisme français*, Perrin, Paris 1998, p. 227 *passim*.

174

Drumont ricambiò l'apprezzamento nel suo libro successivo: *La fin d'un monde. Étude psychologique et sociale*, A. Savine, Paris 1889, p. 122: «Che individuo simpatico e buono Benoît Malon! È esattamente l'uomo del popolo uscito dall'antica tradizione francese!»

175

A. Chirac, *Les rois de la République. Histoire des juiveries*, in «Revue Socialiste», II, settembre 1885 (estratto da Id., *Les rois de la République*, 2 voll., Paris 1883). Chirac tornò sull'argomento con *L'agiotage de 1870 à 1884*, in «Revue Socialiste», IV, 1886, pp. 605 sgg.,

e Malon intervenne sulle tesi di Chirac con *Les morales religieuses*, ivi, III, gennaio-giugno 1886, pp. 1-17. A questi contributi fa riferimento S. Wilson, *Ideology and Experience. Antisemitism in France at the Time of the Dreyfus Affair*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford 1982, cap. XI, *Socialist Anti-Semitism. A Kind of Socialism*, pp. 334 sgg. Rinvio infine agli articoli pubblicati da Edmund Silberner, dal 1946 al 1953, sulle opere di Fourier, Proudhon e Toussenel e i sindacalisti rivoluzionari in «Jewish Social Studies», nonché, soprattutto, al saggio di N. L. Green, *Socialist Anti-Semitism, Defence of a Bourgeois Jew and Discovery of the Jewish Proletariat*, in «International Review of Social History», XXX, 1985, n. 1, pp. 374-400 (numero speciale a cura di J. Rojahn, *Contributions on Anti-Semitism*).

176

Chirac, *Les rois de la République* cit., p. 489.

177

Il miglior studio sulla storia della fabbricazione del falso è quello di Cohn, *Warrant for Genocide* cit., che riconduce l'operazione al contesto dell'affaire Dreyfus e della reazione antisemita al congresso sionista di Basilea del 1897.

178

Taguieff (a cura di), *Les Protocoles des Sages de Sion* cit.: vol. 1, *Introduction à l'étude des Protocoles*, vol. 2, *Études et documents* (cfr. in particolare, nel vol. 2, P. Nora, *Le thème du complot et la définition de l'identité juive*, pp. 459 sgg.); De Michelis, *Il manoscritto inesistente* cit.

179

Cohn, *Warrant for Genocide* cit., p. 77; Taguieff (a cura di), *Les Protocoles des Sages de Sion* cit., vol. 1, p. 8; De Michelis, *Il manoscritto inesistente* cit., p. 276.

180

Taguieff (a cura di), *Les Protocoles des Sages de Sion* cit., vol. 1, p. 7.

181

De Michelis, *Il manoscritto inesistente* cit., p. 32.

182

Ibid., p. 44. Secondo De Michelis, «un testo fondante della cultura slavo-ortodossa», il capitolo XIII della *Vita Constantini*, recante la profezia dell'avvento di Cristo 909 anni dopo la cosiddetta congiura di Salomone (invece che 929), sarebbe la fonte del passo dei *Protocolli* su Salomone. Cfr. anche M. Noth, *Storia d'Israele*, Morcelliana, Brescia 1975, pp. 277-78.

183

H. Rollin, *L'apocalypse de notre temps. Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits*, Gallimard, Paris 1939, pp. 235 sgg.

184

De Michelis, *Il manoscritto inesistente* cit., p. 50. A p. 240, De Michelis definisce il libro di Maurice Joly un vero e proprio sottotesto dei *Protocolli*. Su Osman Bey (*La conquête du monde par les juifs*, Bâle 1873 [trad. it. *Gli ebrei alla conquista del mondo*, Faval, Venezia 1883]) cfr. Cohn, *Warrant for Genocide* cit., pp. 184 sgg.

185

C. Ginzburg, *Rappresentare il nemico. Sulla preistoria francese dei «Protocolli»*, in Id., *Il filo e le tracce* cit., p. 199.

186

De Michelis, *Il manoscritto inesistente* cit., p. 76.

187

Mi riferisco alla traduzione di monsignor Benigni: *I documenti della conquista ebraica del mondo. Parte Prima. I protocolli dei saggi anziani di Sion*, in «Fede e Ragione», supplementi ai nn. 13-21 e 23-26, 1921 (nello stesso anno uscì, a cura e con una introduzione di G. Preziosi, la traduzione: S. Nilus, *L'Internazionale ebraica. I «protocolli» dei «savi anziani» di Sion*, La Vita Italiana, Roma 1921). Cfr. E. Jouin, *Le péril judéo-maçonnique. I. Les «Protocols» des Sages de Sion; II-III. La judéo-maçonnerie et l'Église catholique; IV. Les Protocols de 1901 de G. Butmi*, Émile Paul, Paris 1920-22.

188

De Michelis, *Il manoscritto inesistente* cit., p. 240.

189

Sulla biografia di Joly, cfr. P. Charles, *Les Protocoles des sages de Sion* (1938), ripubblicato in Taguieff (a cura di), *Les Protocoles des Sages de Sion* cit., vol. 2, pp. 9-37. Per Nodier, Ginzburg cita la *Satyre Menippée de la vertu du Catholicon d'Espagne* (apparso durante le guerre di religione e ispirato a Luciano di Samosata), 2 voll., Paris 1824, mentre, per Bernard de Fontenelle, i *Nouveaux dialogues des morts* (1683), nuova edizione aumentata, Londres 1711; del *Dialogue* Ginzburg cita invece l'edizione a cura di Michel Bounan, Allia, Paris 1993³, e l'epilogo, pubblicato a parte nel 1996: M. Joly, *Le plébiscite. Épilogue du Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Zanzibar, Paris 1996.

190

Su tutta la questione sono fondamentali I. Cervelli, *Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento», XXII, 1996, pp. 61-97, e A. Momigliano, *Per un riesame della storia dell'idea di cesarismo*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, pp. 378-89.

191

Ginzburg, *Rappresentare il nemico* cit., p. 193; cfr. anche H. Speier, *La vérité aux enfers. Maurice Joly et le despotisme moderne*, in «Commentaires», LVI, 1991-92, pp. 671-90. Cfr. anche F. Leclercq, *Postface* a Joly, *Le plébiscite* cit., pp. 107-08, nonché W. Kaegi, *Jacob Burckhardt e gli inizi del cesarismo moderno*, in «Rivista Storica Italiana», LXXVI, 1964, pp. 150-71.

192

Ginzburg, *Rappresentare il nemico* cit., p. 199; Drumont, *La France juive* cit., vol. 2, pp. 410-11 e Id., *Le testament d'un antisémite*, Dentu, Paris 1891, p. 285.

193

Ginzburg, *Rappresentare il nemico* cit., p. 201.

194

Kauffmann, *Édouard Drumont* cit., p. 425.

195

iÉ. Drumont, *La fin d'un soldat*, in «La Libre Parole», 3 e 9 settembre 1898. Cfr. Kauffmann, *Édouard Drumont* cit., p. 374.

196

La sottoscrizione fu un'idea della scrittrice Marie-Anne de Bovet: cfr. l'appello, a sua firma, *Aux braves gens*, in «La Libre Parole», 13 dicembre 1898. Sulle posizioni di Ferdinand Brunetière, antidreyfusardo ma ostile all'antisemitismo, cfr. A. Compagnon, *Connaissez-vous Brunetière? Enquête sur un antidreyfusard et ses amis*, Seuil, Paris 1997, pp. 35-49, e su quelle di Paul Déroulède, Joly, *Déroulède. L'inventeur du nationalisme français* cit., pp. 227 sgg.

197

Rollin, *L'apocalypse de notre temps* cit., p. 260, a cui si riferisce Ginzburg, *Rappresentare il nemico* cit., p. 200.

198

Ginzburg, *Rappresentare il nemico* cit., p. 201.

199

Cfr. É. Drumont, *Les socialistes parlementaires*, in «La Libre Parole», 5 agosto 1896. Su questo periodo della politica dei socialisti e sui loro rapporti con Drumont, cfr. C. Seignobos, *L'évolution de la Troisième République*, Hachette, Paris 1921, p. 191.

200

Jouin, *Le péril judéo-maçonnique. I. Les «Protocols» des Sages de Sion* cit., p. 190 e Preziosi, *Introduzione* a Nilus, *L'Internazionale ebraica* cit., p. 6. Cfr. inoltre J. Evola, *Prefazione* a [G. Preziosi], *L'Internazionale ebraica*, nuova ed. La Vita Italiana, Roma 1938, p. 13.

201

J. de Maistre, *Considérations sur la France*, in Id., *Œuvres complètes*, Vitte e Perrussel, Lyon-Paris 1884-86, vol. 1, p. 38 (trad. it. *Considerazioni sulla Francia*, a cura di M. Boffa, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 43 e 47).

202

In realtà de Maistre qui entra in contraddizione con quanto aveva affermato a p. 2, enunciando la tesi del proprio pessimismo antropologico: «nelle opere dell'uomo tutto è misero come il loro autore».

203

J. de Maistre, *Étude sur la souveraineté*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 1, pp. 358-422; Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque* cit., p. xxv.

204

A. de Tocqueville, *Sorrento, dicembre 1850: Napoleone*, in Id., *L'Antico Regime e la rivoluzione*, Einaudi, Torino 1985, p. 559.

205

Su questo punto cfr. L. Cafagna, *Tocqueville dalla democrazia in America all'aristocrazia in Francia*, introduzione a Tocqueville, *L'Antico Regime* cit., p. VIII, nonché O. Nicastro, *Introduzione* a T. Hobbes, *Behemoth*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. V-LII.

206

S. Drescher, *Tocqueville's Two Democracies*, in «Journal of the History of Ideas», XXV, 1964, n. 2, pp. 201-16, ma anche R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1965, p. 214, ripreso da F. Furet, *Critica della rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 147 sgg.

207

A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826), in Id., *Du pouvoir spirituel*, Seuil, Paris 1978, pp. 278 sgg. e Id., *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (1851-54), in Id., *Œuvres*, Anthropos, Paris 1970, vol. 4, pp. 346-76. Su questo punto cfr. B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris 2006, pp. 51 sgg.

208

Lukács, *Balzac et le réalisme français* cit., p. 20; nella *Comédie humaine*, *Avant-Propos* (*Œuvres complètes de H. de Balzac*, Michel Lévy, Paris 1869, 1.1, p. 13), Balzac si schiera effettivamente a fianco di Bossuet e Bonald.

209

Curtius, *Balzac* cit., p. 220; per il testo *Le curé du village*, cfr. Balzac, *Œuvres complètes* cit., pp. 49 sgg.

210

Cohn, *Warrant for Genocide* cit., p. 106.

211

Cfr. Birnbaum, *Le peuple et les gros* cit., p. 265.

212

Su questo paradigma della Rivoluzione come complotto, cfr. P. Pierrard, *Juifs et catholiques français*, Fayard, Paris 1970, cap. v. Mi riferisco a Jouin, *Le péril judéo-maçonnique. I. Les «Protocols» des Sages de Sion* cit., p. 29: «Il pericolo giudaico-massonico, ecco il nodo gordiano della situazione disperata del mondo. Chi lo romperà con un colpo di spada? Solo Dio». Rinvio anche a P. Birnbaum, *Haines et préjugés*, in J.-F. Sirinelli e E. Vigne (a cura di), *Histoire des droites en France*, Gallimard, Paris 1992, pp. 268 sgg.

213

Il confronto tra le due linee di pensiero è stato sviluppato da P. Nora, 1898. *Le thème du complot et la définition de l'identité juive*, in M. Olender, *Le racisme. Mythes et sciences*, Éditions Complexe, Bruxelles 1981.

214

P. Birnbaum, *Un mythe politique: «La République juive»*. *De Léon Blum à Pierre Mendès France*, Fayard, Paris 1988, pp. 315 sgg.

215

E. Traverso (*Les marxistes et la question juive* cit., p. 114 *passim*) ricorda che una delle poche eccezioni alla generale incomprensione della condizione ebraica europea fu quella dell'Unione generale degli operai ebrei di Lituania, Polonia e Russia (il Bund), e del suo intellettuale più brillante, Vladimir Medem (se ne veda la straordinaria autobiografia, intitolata *The Life and Soul of a Legendary Jewish Socialist*, Ktav, New York 1979).

Una delle migliori storie del Bund è quella scritta da Abraham Menes: *The Jewish Socialist Movement in Russia and Poland*, in *The Jewish People, Past and Present*, Jewish Encyclopedic Handbooks, New York 1955, vol. 2, pp. 355-68. Cfr. anche H. J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia from Its Origins to 1905*, Stanford University Press, Stanford 1972, pp. 22-69, e N. Levin, *While Messiah Tarried. Jewish Socialist Movements, 1871-1917*, Schocken Books, New York 1977, pp. 236-79. Un altro aspetto che deve essere considerato è che nell'«ortodossia

marxista» non vi fu differenza tra la definizione di nazione e di minoranza nazionale proposta da Otto Bauer ne *La question nationale et la socialdémocratie* (trad. francese Serp, Paris 1909, pp. 388-89) e quella di Stalin. Bauer definì la nazione una «comunità di destino» prodotta dalla combinazione di fattori come la lingua, il territorio e le condizioni economiche e in *Le marxisme et la question nationale* (1913) Stalin adottò la stessa definizione, ma ne fece il presupposto della critica del «particolarismo ebraico», anche nella sua versione socialista, quella del Bund. Cfr. J. Stalin, *Le marxisme et la question nationale*, Éditions Sociales, Paris 1946, p. 13: «Bauer si corregge alla fine del suo libro, affermando che la società capitalista non permette loro, gli ebrei, di conservarsi come nazione». Sulla questione, rinvio a J. Frankel, *Gli ebrei russi tra socialismo e nazionalismo 1862-1917*, Einaudi, Torino 1990.

216

Vidal-Naquet, *Préface* a Traverso, *Les marxistes et la question juive* cit., p. 21. Osservazioni penetranti sul rapporto tra socialismo, utopia e profetismo ebraico in M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, PUF, Paris 1988, pp. 56-135 (trad. it. *Redenzione e utopia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992).

217

Vidal-Naquet, *Préface* a Traverso, *Les marxistes et la question juive* cit., p. 15.

218

K. Kautsky, *Das Judentum*, in «Die Neue Zeit», VIII, 1890, pp. 23 sgg. Sul testo, cfr. J. Jacobs, *Marxism and Anti-Semitism. Kautsky's Perspective*, in «International Review of Social History», XXX, 1985, n. 3, pp. 400-30 e E. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*, Colloquium Verlag, Berlin 1962, pp. 408-11.

219

B. Lazare, *L'Antisémitisme. Son histoire et ses causes* (1974), Éditions de la Différence, Paris 1982, p. 170 (trad. it. *L'antisemitismo: storia e cause*, Sodalitium, Verrua Savoia 2000), ma anche M. Buber, *Der utopische Sozialismus*, Hegner, Köln 1967, p. 24 (su entrambi, cfr. I. Berlin, *Trois essais sur la condition juive*, Calmann-Lévy, Paris 1973).

220

K. Marx, *Zur Judenfrage*, in Marx-Engels, *Werke*, vol. 1, Dietz, Berlin 1972, pp. 347-77 (trad. it. *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1991). L'interpretazione del testo di Marx come antisemita è stata sostenuta invece da E. Silberner, *Was Marx an Anti-Semite?*, in «Historia Judaica», XI, 1949, n. 1, pp. 50 sgg., ed è stata esasperata da altri esegeti come I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, London 1970, p. 2, e R. Misrahi, *Marx et la question juive*, Gallimard, Paris 1972, pp. 62 sgg. (trad. it. *Marx e la questione ebraica*, Vallecchi, Firenze 1974). Ma anche L. Poliakov ha definito Marx come l'iniziatore di un «antisemitismo ebraico» (*Histoire de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris 1981, vol. 2, pp. 227-37; trad. it. *Storia dell'antisemitismo*, La Nuova Italia, Firenze 1991).

221

Mosse, *Il razzismo in Europa* cit., p. 168; I. Berlin, *Benjamin Disraeli, Karl Marx e la ricerca dell'identità*, in Id., *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Adelphi, Milano 2000, pp. 371-422.

222

K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, p. 44 (trad. it. *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1965); F. Borkenau, *Karl Marx*, Fischer, Frankfurt am Main 1956, pp. 35-36 e Buber, *Der utopische Sozialismus* cit., p. 24.

223

La definizione è di I. Deutscher, *Essais sur le problème juif*, Payot, Paris 1969; cfr. anche S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di K. Marx*, il Mulino, Bologna 1975, p. 15.

224

Marx, *Zur Judenfrage* cit., pp. 371-72; cfr. anche K. Marx e F. Engels, *Die heilige Familie*, in Marx-Engels, *Werke* cit., vol. 2, p. 116 (trad. it. *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1967).

225

Rinvio alle acute considerazioni di S. Avineri, *Marx and Jewish Emancipation*, in «Journal of the History of Ideas», XXV, 1964, n. 3, pp. 450 sgg.; cfr. anche G. Scholem, *Juifs et Allemands*, in Id., *Fidélité et utopie*, Calmann-Lévy, Paris 1978. Sulle condizioni sociali prevalenti tra gli ebrei dell'Europa centro-orientale, cfr. J. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Routledge and Kegan Paul, London 1978, pp. 56-184.

226

V. Adler, *Der Antisemitismus*, in «Gleichheit», 7 maggio 1887, ora in Id., *Aufsätze, Reden und Briefe*, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien 1922-29, vol. 8, pp. 346-48. Sulla mozione di Adler a Bruxelles, cfr. Id., *Zum Brüsseler Kongreß*, in «Arbeiter Zeitung», 28 agosto 1891, ora *ibid.*, vol. 7, pp. 65-66. Su Adler e l'antisemitismo, cfr. A. Barkai, *The Austrian Social Democrats and the Jews*, in «Wiener Library Bulletin», XXIV, 1970, n. 1, pp. 33-40.

227

L'articolo di F. Mehring, *Anti- und Philosemitisches*, fu pubblicato sulla «Neue Zeit», IX/2, 1891, pp. 587 sgg. (cfr. R. S. Wistrich, *Anti-Capitalism or Antisemitism? The Case of Franz Mehring*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», XXII, 1977, pp. 35-54). Di Bebel si veda *Sozialdemokratie und Antisemitismus*, Vorwärts, Berlin 1906, pp. 282 sgg.

228

Bernstein, *Das Schlagwort und der Antisemitismus* cit.

229

iÉ. Drumont, *La dernière bataille. Nouvelle étude psychologique et sociale*, Dentu, Paris 1890, pp. XI-XII; rinvio anche a Sternhell, *La droite révolutionnaire* cit., p. 178.

230

O. Bauer, *Die Nationalitäten Frage und die Sozialdemokratie*, in Id., *Werkausgabe*, vol. 1, Europa Verlag, Wien 1979, pp. 418-31, su cui cfr. A. Agnelli, *Questione nazionale e socialismo*, il Mulino, Bologna 1969.

231

Sui partiti socialisti polacchi e sulle divergenze tra Luxemburg e Piłsudski, cfr. V. Haustein, *Sozialismus und nationale Frage in Polen. Die Entwicklung der sozialistischen Bewegung in Kongress-Polen von 1875 bis 1900 unter besonderer Berücksichtigung der Polnischen*

Sozialistischen Partei (PPS), Böhlau, Köln 1969, pp. 137-277; e J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, Oxford University Press, Oxford 1966, vol. 1, pp. 63-111 (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1978).

232

G. Plechanov, *Vremena meniautsia*, in «Iskra», maggio 1903, n. 39, p. 3 (apparso in inglese in «The Worker», New York, 21 giugno 1963), citato da Frankel, *Gli ebrei russi cit.*, pp. 222-23.

233

Sul laburismo ebraico negli Stati Uniti, cfr. M. U. Schappes, *The Political Origins of the United Hebrew Trades*, in «Journal of Ethnic Studies», V, 1977, pp. 13-44.

234

Cfr. A. Wildman, *Russian and Jewish Social Democracy*, in A. e J. Ranibowitch e L. D. Kristof (a cura di), *Revolution and Politics in Russia*, Indiana University Press, Bloomington 1972, pp. 76 sgg.

235

Z. Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics. The Jewish Sections of the CPSU 1917-1930*, Princeton University Press, Princeton 1972, pp. 102 sgg.

236

H. Arendt, *Aufklärung und Judenfrage*, in «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», IV, 1932; trad. it. *Illuminismo e questione ebraica*, in «Il Mulino», III, maggiogiugno 1986, pp. 421-37.

237

Arendt, *Illuminismo e questione ebraica cit.*, p. 421.

238

Ibid., pp. 422 sgg.

239

Arendt, *Illuminismo e questione ebraica cit.*, pp. 426-27.

240

Ibid., pp. 431-32.

241

Di Herder, la Arendt cita *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) e, in particolare, le *Erläuterungen zum Neuen Testament*, libro I, 3 (cfr. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica cit.*, pp. 429 sgg. e note 13-18).

242

Arendt, *Illuminismo e questione ebraica cit.*, p. 431.

243

Rinvio alle riflessioni di S. Levi Della Torre, *Essere fuori luogo*, in J. Des Rochettes e altri, *La terra di Israele ci interpella*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 1992, pp. 15-58, nonché M. Löwy e R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992, *passim*.

244

Per la storia della Youth Aliyah, cfr. R. Freier, *Let the Children Come*, Weidenfeld & Nicolson, London 1961. Hannah Arendt giudicò limitata e anacronistica l'analisi della persecuzione proposta dai sionisti: cfr. Central Office of the Zionist Organisations, *Resolutions of the 18th Zionist Congress* (London 1934), British Museum, London 1935, pp. 11

sgg., e l'intervento di H. Arendt, *Zionism Reconsidered*, in «Menorah Journal», XXXIII, agosto 1945, p. 169 (trad. it. *Ripensare il sionismo*, in Id., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993). La Arendt concentrò la propria critica sulla formulazione del sionismo proposta da Theodor Herzl in *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, M. Breitenstein Verlags-Buchhandlung, Leipzig-Wien 1896 (trad. it. *Lo Stato ebraico. Tentativo di una soluzione moderna del problema ebraico*, Federazione Sionistica Italiana, Città di Castello 1955, con uno studio introduttivo di Dante Lattes, pp. 9-49). Per una riconsiderazione storica complessiva dei vari movimenti sionisti rinvio a B. Morris, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Rizzoli, Milano 2001, p. 67 *passim*, alla critica radicale dell'ideologia sionista svolta da Z. Sternhell, *Nascita di Israele*, Baldini & Castoldi, Milano 1999, pp. 75-101 e all'utilissima panoramica di D. Bidussa (a cura di), *Il sionismo politico*, Unicopli, Milano 1997. Cfr. anche D. Ben-Gurion, *Years of Challenge*, Holt, Reinhart and Winston, New York 1963, pp. 3-29 (trad. it. *Israele. La grande sfida*, Mondadori, Milano 1967) e D. Vital, *The Origins of Zionism*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 65 *passim*.

245

Cfr. L. Kohler (a cura di), *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*, Harcourt, New York 2000, pp. 40-41. Hannah Arendt non fu mai comunista, ma nel 1932 affermò che l'essere ebrea era divenuto per lei un problema di natura squisitamente «politica» (cfr. *Essays in Understanding 1930-1954*, Schocken Books, New York 2005, pp. 6-8; trad. it. *Antologia: pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006).

246

Arendt, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 78. Cfr. R. H. Feldman, *The Jew as Pariah. The Case of Hannah Arendt 1906-1975*, in H. Arendt, *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Grove Press, New York 1978, p. 13. Cfr. infine F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, Oxford University Press, New York 1942, p. 127 *passim* (trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Feltrinelli, Milano 1977).

247

H. Arendt, *The Jew as Pariah. A Hidden Tradition*, in «Jewish Social Studies», VI, febbraio 1944, n. 2, pp. 9-122, ora in Id., *The Jewish Writings*, a cura di J. Kohn e R. H. Feldman, Schocken Books, New York 2007, pp. 275 sgg.

248

Ibid., pp. 276, 283 e 291.

249

Id., *The Eichmann Controversy. A Letter to Gershom Scholem*, in «Encounter», gennaio 1964, pp. 245 sgg., ora in Id., *The Jewish Writings* cit., p. 479 (trad. it. *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in Arendt, *Ebraismo e modernità* cit.). Cfr. anche R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Holmes & Meier, New York 1985, pp. 29-51 (trad. it. *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1995).

250

La Arendt si riferisce al periodo tra l'epoca del movimento messianico di

Shabbatai Zevi e il 1789: cfr. Id., *Jewish History Revised*, in «Jewish Frontier», marzo 1948, pp. 34-48 (trad. it. *Una rilettura della storia ebraica*, in Id., *Ebraismo e modernità* cit.); ma su Shabbatai Zevi, cfr. naturalmente G. Scholem, *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah*, Princeton University Press, Princeton 1973. È da osservare la convergenza tra Scholem e Arendt nel ritenere Zevi l'ultima grande occasione di mobilitazione politica del popolo ebraico, prima di quella offerta da Herzl.

251

Arendt, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 37.

252

Il fenomeno viene discusso dalla Arendt in *Stefan Zweig. Juden in der Welt von gestern*, in *Sechs Essays*, Schneider, Heidelberg 1948, pp. 112-27, ora in Id., *Die verborgene Tradition* cit., pp. 74-87 (e anche in Id., *The Jew as Pariah* cit., pp. 112-21).

253

Id., *Le origini del totalitarismo* cit., p. 74.

254

Id., *Zionism Reconsidered* cit., ora in Id., *The Jewish Writings* cit., p. 363.

255

Id., *The Jew as Pariah. A Hidden Tradition*, in Id., *The Jewish Writings* cit., p. 283.

256

Carte Bernard Lazare (Alliance Israélite Universelle), scat. 5, fasc. «Shabbatai Zevi» (citato da Löwy, *Redenzione e utopia* cit., pp. 204 sgg.). Sulla critica di Lazare a Herzl, cfr. R. S. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, Harrap, London 1976, p. 148 e H. Arendt, *Herzl and Lazare. From the Dreyfus Affair to France Today*, in «Jewish Social Studies», IV, luglio 1942, pp. 195-240 (trad. it. *Herzl e Lazare*, in Id., *Ebraismo e modernità* cit.), ora in *The Jew as Pariah* cit., p. 31. Cfr. anche B. Lazare, *Contre l'antisémitisme. Histoire d'une polémique*, P.-V. Stock, Paris 1896, p. 11 *passim*; Id., *Antisémitisme et Révolution*, P.-V. Stock, Paris 1898, p. 81 *passim*; Id., *Le nationalisme juif*, in «Kadimah», n. 1, 1898. L'opera più completa su Bernard Lazare è quella di Nelly Wilson, *Bernard Lazare. Antisemitism and the Problem of Jewish Identity in Late Nineteenth-Century France*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

257

Cfr. la lettera di Hannah Arendt a Heinrich Blücher, 7 luglio 1936, in Kohler (a cura di), *Within Four Walls* cit. Lo studio a cui mi riferisco è H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1974, pp. 53 sgg.; la prima edizione uscì in lingua tedesca: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 1959 (trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, Il Saggiatore, Milano 1988).

258

H. Arendt, *Original Assimilation. An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rahel Varnhagen Death (Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100 Todestag*, in «Jüdische Rundschau», 1932, n. 38), ora in Id., *The Jewish Writings* cit., pp. 22-28.

259

Ibid., pp. 23 e 22.

260

Marx, *Zur Judenfrage* cit., p. 360. Cfr. Deutscher, *Essais sur le problème juif* cit., pp. 43 sgg., nonché A. Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, EDI, Paris 1980, pp. 16 sgg.

261

H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, pp. 253-74 (trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964). Nelle *Origini del totalitarismo*, Arendt scrive che *Zur Judenfrage* esprime perfettamente «il conflitto tra ebrei ricchi e intellettuali ebrei» del XIX secolo.

262

H. Arendt, *Antisemitism*, in Id., *The Jewish Writings* cit., pp. 46-124.

263

Arendt, *Antisemitism* cit., pp. 100-11.

264

Ibid., pp. 102 sgg.

265

Ibid., p. 108.

266

Ibid., pp. 107, 106 e 109.

267

Koyré, *Louis de Bonald* cit., p. 117.

268

iR. Nisbet, *Émile Durkheim*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1965, pp. 24-26, ma anche Id., *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 21-52.

269

iR. de La Tour du Pin, *Du régime corporatif*, agosto 1888, ora in Id., *Vers un ordre social chrétien. Jalons de route 1882-1907*, La Bonne Presse, Paris 1967, p. 22. La Tour du Pin attrasse anche l'attenzione del giovane Alcide De Gasperi: cfr. *Un maestro del corporativismo cristiano. René de La Tour du Pin* (1928), ora in Id., *I cattolici dall'opposizione al governo*, Laterza, Bari 1955, pp. 137 sgg.

270

La lettera è citata da Miccoli, *Antiebraismo, antisemitismo* cit., p. 13. Cfr. anche Id., *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo tra Otto e Novecento* cit.

271

iCfr. J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, PUF, Paris 1951, pp. 40 sgg. (trad. it. *Le origini del cattolicesimo sociale in Francia*, Cinque Lune, Roma 1974).

272

Di un recente libro pro Iudaeis, in «La Civiltà Cattolica», XXXVI, 1885, vol. IX, pp. 33 e 39. Il *Pro Iudaeis*, stampato a Recoaro nel 1883, venne attribuito a un certo avvocato Corrado Guidi, forse pseudonimo - a detta dello scrittore della rivista - di un «autore ebreo». A conferma delle relazioni tra «giudaismo» e massoneria si ricavavano «le prove» da H. L. Albanus, *Cenni sopra l'attitudine degli Israeliti alla massoneria* (Leipzig 1818) e G. des Mousseaux, *Le juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* (Paris 1869). Nel volume successivo della rivista si riproduceva il resoconto della conferenza del professor A. Neubahner presso il Royal Anthropological Institute di Londra sui connotati biologici e antropologici ebraici: *Postilla sopra la razza ebrea*, in «La Civiltà Cattolica», XXXVI, 1885, vol. X, p. 60. Sul ruolo degli ebrei nella massoneria, cfr. ancora *Saggio critico sulla società massonica*, ivi, XX, 1869, vol. VII, pp. 397 sgg. e vol. VIII, pp. 418 sgg.

273

Della questione ebraica in Europa. Le cause, in «La Civiltà Cattolica», XLI, 1890, vol. VIII, p. 21. Sul popolo deicida, cfr. *Del sinedrio deicida*, ivi, XXIII, 1877, vol. I, pp. 641 sgg. Rinvio anche ad A. Di Fant, *La polemica antiebraica nella stampa cattolica romana dopo la breccia di Porta Pia*, in «Mondo Contemporaneo», III, 2007, n. 1, pp. 87-118.

274

iMosse, *Il razzismo in Europa* cit., p. 142. A proposito dell'opera di K. von Hase, *Das leben Jesu* (Leipzig 1835, pp. 151-58) Mosse parla di «cristianesimo infetto». Cfr. anche E. L. Schaub, *J. G. Fichte and Anti-Semitism*, in «Philosophical Review», XLIX, 1940, pp. 48 sgg.

275

Sui *Deutsche Schriften* di P. de Lagarde (Dieterich, Göttingen 1878) cfr. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, University of California Press,

Berkeley - Los Angeles 1961, pp. 170 sgg.

276

Rinvio ancora a Verdès-Leroux, *Scandale financier* cit., pp. 227 sgg. Sui sindacati agricoli antisemiti cfr. A. Toussaint, *L'Union centrale des syndicats agricoles, ses idées directrices*, Payot, Paris 1920.

277

Si veda la biografia di L. Joly, *Xavier Vallat. Du nationalisme chrétien à l'antisémitisme d'État. 1891-1972*, Grasset, Paris 2001, pp. 49 sgg.

278

Esemplari i «Cahiers du Cercle Proudhon»: I, gennaio-febbraio 1912, pp. 41 sgg. e III, maggio-agosto 1912, pp. 158-60. Cfr. Lichtheim, *Socialism and the Jews* cit., p. 320.

279

G. Guy-Grand, *La pensée de Proudhon*, Bordas, Paris 1947, pp. 89 sgg., ma il punto era già stato sottolineato da C.-A. de Sainte-Beuve, in *P.-J. Proudhon. Sa vie et sa correspondance*, A. Costes, Paris 1947, pp. 24 sgg.

280

Proudhon, *Césarisme et christianisme* cit., vol. 1, pp. 5-6.

281

Ibid., p. 119.

282

P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières* (1864), Éditions M. Rivière, Paris 1924, p. 124; ma cfr. anche Id., *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), vol. 2, Éditions M. Rivière, Paris 1930, p. 149.

283

Cfr. H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Seuil, Paris 1947, p. 120, ma soprattutto Mélonio, *La hiérarchie impossible. Comment se disculper d'être une aristocratie?* cit., pp. 283 sgg.

284

E. Berr, *La question juive. Une visite à M. Édouard Drumont*, in «Le Figaro», 20 ottobre 1888 (cfr. Kauffmann, *Édouard Drumont* cit., p. 498).

285

Carnets de P.-J. Proudhon. Texte inédit et intégral établi sur les manuscrits autographes: avec annotations et appareil critique de Pierre Hauptmann, vol. 2, 1847-1848, Librairie Marcel Rivière, Paris 1961: *Carnet n. 6*, pp. 337-38. Sui *Carnets* hanno richiamato l'attenzione Lichtheim, *Socialism and the Jews* cit., p. 215 e Sternhell, *La droite révolutionnaire* cit., p. 187. La divaricazione di strategia tra Marx e Proudhon emerge così da una lettera dell'anno precedente allo stesso Marx: «noi non dobbiamo - scrive Proudhon - porre l'azione rivoluzionaria come mezzo di riforma sociale, perché questo preteso mezzo sarebbe un appello alla forza e all'arbitrio, in breve una contraddizione» (À. M. Marx, *Lettre de Lyon, 17 Mai 1846*, in *Correspondance de P.-J. Proudhon*, vol. 2, A. Lacroix et Compagnie Éditeurs, Paris 1875, p. 198).

286

U. Lacauze, *Drumont socialiste*, in «Gil Blas», 17 marzo 1891; ma la definizione sarebbe stata ripresa anche da A. Manouvrier, *Édouard*

Drumont *socialiste*, in «La Revue du Syndicalisme français», agosto 1909, pp. 115 sgg.

287

Citato da P. Pierrard, *Le court répit de la Grande Guerre*, in Taguieff (a cura di), *Les Protocoles des Sages de Sion* cit., vol. 1, p. 23.

288

R. de La Tour du Pin, *La représentation professionnelle*, in «L'Action française», agosto 1908, ora in Id., *Vers un ordre social chrétien* cit., p. 308.

289

Anche «La Civiltà Cattolica» appoggiò apertamente i movimenti antisemiti di Francia. In XL, 1889, la Terza Repubblica venne definita «un paese dove governa un'oligarchia uscita dall'alleanza del giacobinismo, della massoneria e del giudaismo. E sotto questo aspetto, il governo francese ha molta somiglianza con quello dell'Italia».

290

C. Périn, *Les doctrines économiques depuis un siècle*, Lecoffre, Paris-Lyon 1880, p. 199.

291

Périn, *Les doctrines économiques depuis un siècle* cit., p. 263.

292

La Tour du Pin, *La représentation professionnelle* cit., p. 308.

293

C. Maurras, *Au signe du Flore*, Grasset, Paris 1931, p. 49, ma anche M. Pujo, *Les camelots du roi*, Flammarion, Paris 1933, p. xvi. Su entrambi, si vedano le osservazioni pregnanti di E. Weber, *L'Action Française*, Stock, Paris 1966, pp. 33 sgg.

294

C. Maurras, *L'idée de décentralisation*, Revue encyclopédique, Paris 1898, pp. 9 sgg.

295

Questa sintonia è stata segnalata da J.-P. Parrot, *La représentation des intérêts dans le mouvement des idées politiques*, PUF, Paris 1974, pp. 50-51.

296

Rinvio ad alcuni dei progetti più significativi del periodo: L. Duguit, *Les élections des sénateurs*, in «Revue politique et parlementaire», IV, agosto-settembre 1895, pp. 460 sgg. (poi ripreso in Id., *Le droit social*, Alcan, Paris 1908); R. de La Grasserie, *De la représentation professionnelle*, ivi, pp. 550 sgg.; C. Benoist, *De l'organisation du suffrage universel*, in «Revue des Deux Mondes», 15 agosto 1895, pp. 168 sgg.; ma la discussione continuò anche durante e dopo la guerra: cfr. D. Larnaude, *Les sciences juridiques et politiques*, Alcan, Paris 1915 e G. Markovitch, *La doctrine sociale de Duguit*, Alcan, Paris 1933.

297

iC. Benoist, *La crise de l'État moderne*, Firmin-Didot, Paris 1896, pp. 154-55.

298

Id., *La monarchie française*, Dunod, Paris 1935, vol. 2, pp. 240 sgg. Anche B. de la Gressaye (per il quale rinvio a *La représentation*

professionnelle et corporative, in «Archives de Philosophie de Droit», 1939, nn. 3 e 4, p. 68) approdò al partito di Maurras.

299

F. Brunetière, *Après une visite au Vatican*, in «Revue des Deux Mondes», LXV, t. 127, 1° gennaio 1895 (sull'importanza dell'articolo, ha richiamato l'attenzione Luisa Mangoni, in *Una crisi di fine secolo. La cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 3-5). Sulle reazioni italiane all'articolo, cfr. E. Morselli, *La pretesa bancarotta della scienza, una risposta di Enrico Morselli*, Sandron, Palermo 1895 e A. Graf, *Contro la bancarotta della scienza*, Torino 1895 (cfr. ancora Mangoni, *Una crisi di fine secolo cit.*, *passim*).

300

Cfr. la lettera di Paul Claudel ad André Gide del 7 agosto 1903, in P. Claudel e A. Gide, *Carteggio 1899-1926*, Garzanti, Milano 1974, pp. 52-53.

301

Luisa Mangoni (*Una crisi di fine secolo cit.*, pp. 81 sgg.) ricorda soprattutto il testo di G. Tarde, *Foules et sectes au point de vue criminel*, in «Revue des Deux Mondes», LXIII, t. 120, 15 novembre 1893.

302

Opere esemplari sono quelle di C. Feré (*Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, Alcan, Paris 1888) e A. Lautrec (*La fin du monde prochainement*, Effantin, Lyon 1901). Sull'ossessione della «decadenza» cfr. E. Weber, *La Francia fin de siècle*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 15-37 e A. E. Carter, *The Idea of Decadence in French Literature*, University of Toronto Press, Toronto 1958; molto utile è anche J. R. Carassus, *Le snobisme et les lettres françaises. De P. Bourget à M. Proust 1884-1914*, A. Colin, Paris 1966.

303

Sul ruolo dell'affaire Dreyfus per la nascita del nuovo razionalismo, cfr. innanzitutto J. Reinach, *Histoire de l'Affaire Dreyfus*, vol. 3, Fasquelle, Paris 1903, p. 246. Il testo fondamentale per la definizione dei «valori» dei nazionalisti antidreyfusardi fu quello di F. Brunetière, *Après le procès*, Didier, Perrin, Paris 1898, pp. 73 sgg. Una riconsiderazione generale è in AA.VV., *Les écrivains et l'Affaire Dreyfus. Actes du colloque organisé par l'Université d'Orléans et par le Centre Charles Péguy, le 29, 30, 31 Octobre 1981*, Seuil, Paris 1983 (su cui cfr. M. Winock, *Les affaires Dreyfus*, in «Vingtième Siècle», ottobre 1984, n. 4, pp. 16 sgg.).

304

L. Dimier, *Vingt ans d'Action Française et autres souvenirs*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1926, p. 47.

305

M. Barrès e C. Maurras, *La République ou le Roi. Correspondance inédite 1888-1923. Réunie et classée par Hélène et Nicole Maurras, commentée par Henri Massis, avec introduction et notes de G. Dupré*, Plon, Paris 1970, pp. 206 sgg.

306

Contro Loisy si schierò anche Giovanni Gentile: cfr. il suo *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909. Adolfo Omodeo lodò invece l'«equilibrio» dello storico cattolico francese in A. Loisy *storico delle religioni*, Laterza, Bari 1936, pp. 29-48. Per una

nonconsiderazione generale cfr. A. Carlini, *Gentile e il modernismo*, in Id., *Studi gentiliani*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 75 sgg.

307

Il giudizio è di Weber, *L'Action Française* cit., p. 33.

308

i«Revue d'Action française», 1° luglio 1899, nonché L. Carret, *Action Française et catholiques intégraux*, Paris 1928, pp. 42-44.

309

iSi veda la riflessione di Pujo, *Les camelots du roi* cit., pp. 69 sgg.

310

Maurras, *Au signe du Flore* cit., p. 18.

311

Ibid., p. 24.

312

Ibid., p. 46.

313

Maurras, *Au signe du Flore* cit., p. 51.

314

Ibid., p. 126.

315

Id., *La contre-révolution spontanée. La recherche, la discussion, l'émeute*, Éditions de l'Action française, Paris 1943, pp. 42-43. Su queste pagine di Maurras cfr. A. O. Hirschman, *Deux cent ans de rhétorique réactionnaire. Le cas de l'effet pervers*, in «Annales ESC», 1989, n. 1, p. 76.

316

Rinvio alle osservazioni svolte da E. Weber, *Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale 1870-1914*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 9-18.

317

Maurras, *L'idée de décentralisation* cit., pp. 16-17.

318

iPer il concetto nazionalista di politica, cfr. C. Maurras, *La politique*, in «Action française», 7 maggio 1908. (*La politique* era anche il titolo della rubrica tenuta quotidianamente da Maurras da quando il settimanale, nel marzo 1908, si trasformò in «organo quotidiano del nazionalismo integrale»; cfr. Id., *De la politique naturelle au nationalisme intégral. Textes choisis*, Vrin, Paris 1972).

319

M. Barrès, *Un homme libre*, Perrin, Paris 1888, pp. 104-06. Sulla retorica della terra, del sangue e dei morti, cfr. J.-M. Domenach, *Barrésisme et révolution conservatrice*, in AA.VV., *Barrès: une tradition dans la modernité. Actes du Colloque de Mülhouse, Bâle et Fribourg en Bressgau (10, 11, 12 avril 1989)*, Librairie Honoré Champion, Paris 1991, pp. 139 sgg.; nonché Maurice Barrès. *Actes du colloque organisé par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Nancy 22-25 Octobre 1962*, Nancy 1963. Cfr. infine P. de Boisdeffre, *Maurice Barrès*, Éditions Universitaires, Paris 1962, pp. 147 sgg. Meno convincente è l'accostamento tra Barrès e Proust proposto da G. Brèc, *Marcel Proust et Maurice Barrès*, in «The Romantic Review», I, 1949,

pp. 93-105, poiché la presa di distanza di Proust nei confronti del nazionalismo fu inequivocabile (si veda a tale proposito M. Proust, *Correspondance*, vol. 4, Plon, Paris 1970, p. 313).

320

E. R. Curtius, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, Olms, Hildesheim 1962, p. 65.

321

Il primo mandato parlamentare di Barrès durò dal 1889 al 1893. Nelle elezioni successive (1893 e 1898) egli non fu rieletto e solo nel 1906 tornò in parlamento. Cfr. P. Barsal, *Barrès parlementaire*, in *Maurice Barrès. Actes du colloque* cit., pp. 150 sgg. Un testo esemplare delle sue prime posizioni politiche è l'articolo *M. le général Boulanger et la nouvelle génération*, in «Revue Indépendante de Littérature et d'Art», VII, aprile 1888 (su cui cfr. P. Hutton, *Popular Boulangism and the Advent of Mass Politics in France*, in «Journal of Contemporary History», 1976, n. 1, pp. 89 sgg.). Rinvio anche a M. Barrès, *La lutte entre capitalistes et travailleurs*, in «Le Courrier de l'Est», 28 settembre 1890, citato da Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Armand Colin, Paris 1972, p. 144.

322

iMaurras, *L'idée de décentralisation* cit., p. 24.

323

M. Barrès, *Contre les étrangers. Études pour la protection des ouvriers français*, in Id., *Scènes et doctrines du nationalisme*, Émile-Paul, Paris 1902, p. 431.

324

M. Barrès, *Programme de Nancy*, in Id., *Scènes et doctrines du nationalisme* cit., pp. 433 sgg.

325

Id., *L'opportunisme, parti des juifs*, in «Le Courrier de l'Est», 7 aprile 1889, citato da Sternhell, *Maurice Barrès* cit., p. 233.

326

Cfr. M. Arland, *Barrès*, in Id., *Essais et nouveaux essais critiques*, Gallimard, Paris 1952, pp. 45-54. Si veda anche Verdès-Leroux, *Scandale financier* cit., pp. 88 sgg.

327

F. Engels e P. e L. Lafargue, *Correspondance*, Éditions Sociales, Paris 1956, vol. 2, p. 392.

328

Sternhell, *La droite révolutionnaire* cit., pp. 38-73.

329

P. Déroulède, *Qui vive? France! «Quand même». Notes et discours 1883-1910*, Bloud, Paris 1910, pp. 165 sgg.

330

Drumont, *La dernière bataille* cit., pp. xI-xII (ripreso poi nella *Lettre d'Édouard Drumont à Jules Guérin*, in «Bulletin officiel de la Ligue Antisémite de France», 1° gennaio 1898, n. 1, p. 1).

331

Marquis de Morès, *Rothschild, Ravachol et Compagnie*, Rue du Mont-Thabor, Paris 1892, p. 32. Su Morès cfr. D. J. Tweton, *The Marquis de*

More's. *Dakota Capitalist, French Nationalist*, North Dakota Institute for Regional Studies, Fargo 1972, pp. 3-26.

332

Abbé E.-A. Chabauty, *Les juifs, nos maîtres! Documents et développements nouveaux sur la question juive*, Société Générale de Librairie Catholique, Paris 1882, pp. Ix-xI.

333

Malon, *La question juive* cit.

334

Sul giudizio di Benoît Malon, cfr. *Correspondance*, in «Revue Socialiste», marzo 1890, n. 63, p. 349 (in risposta a G. Rouanet, *La question juive et la question sociale*, ivi, febbraio 1890, n. 62, p. 232). L'opera di G. Tridon era *Du molochisme juif. Études critiques et philosophiques*, Maheu, Bruxelles 1884, pp. 7-13.

335

Cfr. S. Wilson, *The Antisemitic Riots of 1898 in France*, in «The Historical Journal», 1973, n. 4, pp. 789-806, nonché P. Birnbaum, *Le moment antisémite*, Fayard, Paris 1998.

336

Wilson, *The Antisemitic Riots* cit., p. 806.

337

Si veda l'intervento di J. Rivain, *Les socialistes antidémocratiques*, in «Action française» (quotidiano), 15 marzo 1907. Mi riferisco alla visione dello Stato autoritario elaborata da G. Valois in *La monarchie et la classe ouvrière*, Éditions de l'Action française, Paris 1914, pp. xxv sgg.; su questo testo di Valois, cfr. P. Mazgaj, *The Action Française and Revolutionary Syndicalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1979, pp. 72 sgg., nonché A. R. Douglas, *Georges Valois and the French Right*, University Microfilms International, London - Ann Arbor 1986, pp. 81 sgg.

338

Per un confronto con la cultura italiana dell'epoca cfr. S. Lanaro, *La guerra multanime dei nazionalisti*, in «Meridiana», 1989, n. 6, pp. 151-53, nonché Id., *Nazione e lavoro. Saggio sulla cultura borghese in Italia*, Marsilio, Venezia 1979. Il tema è stato ripreso recentemente da E. Balloni, *Ideologia dell'industrializzazione e borghesia imprenditoriale. Dal nazionalismo al fascismo 1907-1925*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2009.

339

C. Maurras, *Mes idées politiques*, Éditions de l'Action française, Paris 1937, pp. 50-52.

340

Maurras, *Mes idées politiques* cit., pp. 59, 62-63.

341

Id., *Enquête sur la monarchie*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1924, p. 459.

342

E. Renan, *L'avenir de la science*, in Id., *Œuvres complètes*, Calmann-Lévy, Paris 1947-61, vol. 3 (1949), pp. 756-57. Cfr. anche Comte, *Système de politique positive* cit., pp. xIx sgg. Su Maurras e Comte, cfr. P. Arnaud, *Deux tentatives malheureuses et contraires de «politique*

positive»: Maurras et Alain, in «Romantisme. Revue du XIX^e siècle», 1978, nn. 21-22, pp. 187 sgg.

343

Il testo fu incluso da Comte nel *Discours sur l'ensemble du positivisme*. Se ne veda l'edizione critica a cura di Annie Petit: A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Flammarion, Paris 1998, pp. 14 sgg. Petit nota che «positivismo» è un termine che non compare nei testi comtiani anteriori al 1848, ma che ricorre a partire da alcune lettere scritte a Stuart Mill negli anni immediatamente successivi. Cfr. A. Comte, *Correspondance générale et confessions*, Vrin, Paris 1973-90, vol. 2, pp. 22, 139, 147, 212.

344

Cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Anthropos, Paris 1969, vol. 4, p. 200.

345

Id., *Plan des travaux scientifiques (...)*, in Id., *Écrits de jeunesse 1816-1828*, a cura di P. E. de Berredo Carneiro e P. Arnaud, Mouton, Paris - La Haye 1970, pp. 245-47.

346

A tale proposito, cfr. le conclusioni importanti di R. Pozzi in *Tra Destra e Sinistra, tra ordine e progresso. Riflessioni sul pensiero politico di Comte*, in «Società e Storia», 2001, n. 92, p. 369; cfr. anche K. M. Baker, *Closing the French Revolution. Saint-Simon e Comte*, in F. Furet e M. Ozouf (a cura di), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3, Pergamon Press, Oxford 1989, pp. 323 sgg.

347

Sia il *Rapport sur la nature et le plan du nouveau gouvernement révolutionnaire de la République Française* (1848) che il *Cours de philosophie positive* di Comte sono citati in *Dictateur et Roi*, in C. Maurras, *Œuvres capitales*, Flammarion, Paris 1973, pp. 86 sgg.

348

«Far generare delle buone parole, delle insulsaggini, dei versetti in un cervello di otto anni, quale trionfo della cultura mondana! Fu l'ultimo atto di un regime che, dopo aver sottratto l'uomo agli affari pubblici e ai propri, al matrimonio, alla famiglia, lo prese con tutti i sentimenti e le sue facoltà [...]. Quando sopraggiunse la Rivoluzione, la frattura fu ancora maggiore. Date una scorsa alle arringhe alla tribuna o nei club, ai rapporti e alle motivazioni delle leggi, ai pamphlet: [...] in questi testi la creatura umana viene sempre vista come un semplice automa» (H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, I, *L'Ancien régime*, Hachette, Paris 1875, vol. 10, pp. 214, 314 e 49. Si veda anche Id., *Histoire de la littérature anglaise*, Hachette, Paris 1864, vol. 1, pp. xxIII sgg.). Per un commento rinvio a J.-T. Nordmann, *Taine et le positivisme*, in «Romantisme. Revue du XIX^e siècle», 1978, nn. 21-22, pp. 21 sgg., e a R. Pozzi, *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 61-73.

349

Cfr. H. Taine, *Sa vie et sa correspondance*, Hachette, Paris 1902-07, vol. 1, pp. 83 sgg. e vol. 3, p. 306, e P. Bourget, *H. Taine* (1882), in Id., *Œuvres complètes*, vol. 1, Plon, Paris 1899, p. 152 (ma anche Émile Durkheim rivendicò l'eredità di Taine: cfr. *L'empirisme rationaliste de Taine et les sciences morales*, in «La Revue Blanche», CXIII, 1897, n.

101, ora in Id., *Textes*, Éditions de Minuit, Paris 1975, vol. 1, pp. 174 sgg.). Aveva scritto Le Bon: «Una folla latina, che la si pensi rivoluzionaria o conservatrice, farà inevitabilmente appello all'intervento dello Stato per realizzare le proprie esigenze: essa è sempre centralizzatrice e, più o meno, cesaristica» (G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895, p. 94; trad. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1996). Si vedano anche le osservazioni di E.-M. de Vogüé, *Hippolyte Taine* (1893), in Id., *Devant le siècle*, Colin, Paris 1896, p. 296, e Id., *Après M. Renan*, in «Revue des Deux Mondes», LXII, t. 114, 15 novembre 1892.

350

C. Maurras, *L'avenir de l'intelligence*, Fontemoing, Paris 1905, p. 99.

351

Id., *Enquête sur la monarchie* cit., p. 96.

352

Ibid., p. 85.

353

Id., *Mes idées politiques* cit., pp. 70 e 126. Scrive Maurras a p. 103: «Questa unità [della Francia], per quanto solida, spontanea e naturale essa sembri oggi, è in realtà unicamente opera dei nostri sovrani: la natura si era accontentata di renderla possibile, non necessaria né fatale, ma i sovrani l'hanno creata e plasmata, così come un artista conferisce un'impronta personale alla materia prescelta».

354

Maurras, *Mes idées politiques* cit., pp. 280 e 281.

355

S. Sighele, *La delinquenza settaria*, F.lli Treves, Milano 1897, pp. 40-41. A proposito di questo testo rinvio ancora a Mangoni, *Una crisi di fine secolo* cit., p. 9. Ricordo anche l'articolo di Tarde, *Foules et sectes au point de vue criminel* cit., nonché i saggi di M. Nordau, *Degenerazione*, 2 voll., Dumolard, Milano 1893-94, e Vogüé, *Après M. Renan* cit.

356

Maurras, *Mes idées politiques* cit., p. 137. Cfr. anche F. Brunetière, *La moralité de la doctrine évolutive*, in «Revue des Deux Mondes», LXV, t. 129, 1° maggio 1895.

357

I testi di Sorel, ad esempio, furono tradotti generosamente su «La Voce», «Il Giornale d'Italia» e «Il Resto del Carlino» e suscitavano l'attenzione di Pareto, Racca, Prezzolini, Corradini, Croce e Missiroli. Rinvio ad alcuni tra i più significativi interventi dell'epoca: V. Racca, G. Sorel e il socialismo, in «La Riforma sociale», 1902, pp. 920 sgg. (ristampato come prefazione a G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, Sandron, Milano 1903, rist. anastatica Samonà e Savelli, Roma 1970, pp. xLIII sgg.); G. Prezzolini, *A chi giova la lotta di classe?*, in «Il Regno», 1909, n. 18, pp. 2-24; B. Croce, *Introduzione* a G. Sorel, *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari 1926, pp. 38 sgg. (su Croce e Sorel, si legga E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962, pp. 126-44, 149-53); E. Corradini, *Per coloro che risorgono*, in «Il Regno», 1903, n. 1, p. 2. Anche Mussolini recensì le *Considerazioni sulla violenza*, sul «Popolo» del 25 giugno 1909 (cfr. R. Vivarelli, *Introduzione* a G. Sorel, *Scritti politici*, Utet, Torino 1963, p. 47). Sulla sintesi di sindacalismo e corporativismo nazionalista cfr.

Sternhell, *La droite révolutionnaire* cit., pp. 9 sgg., e Z. Sternhell, M. Sznajder e M. Asheri, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Fayard, Paris 1989 (trad. it. *Nascita dell'ideologia fascista*, Baldini & Castoldi, Milano 1993). Per il dibattito sui testi di Sternhell, cfr. L. Rapone, *Fascismo: né destra, né sinistra?*, in «Studi Storici», 1974, n. 3, pp. 801-03; P. Burrin, *Le fascisme*, in J.-F. Sirinelli (a cura di), *Histoire des droites en France*, I, *Politique*, Gallimard, Paris 1992, pp. 612 sgg.; A. Costa-Pinto, *Fascist Ideology Revisited. Zeev Sternhell and His Critics*, in «European History Quarterly», 1986, n. 16, p. 477; A. Mohler, *L'ideologia fascista oltre la destra e la sinistra*, in «Intervento», marzo-aprile 1985, n. 69, pp. 80-82; R. Wohl, *French Fascism. Both Right and Left. Reflections on the Sternhell Controversy*, in «Journal of Modern History», 1991, n. 63, pp. 93 sgg. Molto utile è stata la replica di R. Rémond, *Les droites en France*, Aubier, Paris 1982, pp. 15-46 (1^a ed., *La droite en France de la Première Restauration à la V^{ème} République. 1815-1968*, Aubier, Paris 1963) mentre rimane fondamentale il saggio di M. Curtis, *Three against the Third Republic: Sorel, Barrès, and Maurras*, Princeton University Press, Princeton 1959, pp. 102 sgg.

358

Un osservatore francese dell'economia corporativa fornì una lucida analisi delle differenze interne al mondo del corporativismo: cfr. L. Rosenstock-Franck, *L'économie corporative fasciste en doctrine et en fait. Ses origines historiques et son évolution*, Gamber, Paris 1934, pp. 43 sgg. Rinvio anche ad alcune fonti fondamentali: G. Arias, *Intervento*, in Ministero delle Corporazioni, *Atti del Primo Convegno di Studi Sindacali e Corporativi - Roma 2 e 3 maggio 1930*, Roma 1930, vol. 2, pp. 153 sgg. e 238 sgg.; M. Fovel, *Struttura teorica del corporativismo come economia del produttore*, in «Nuovi problemi di politica, storia ed economia», aprile-giugno 1932, pp. 151 sgg.; G. Colamarino, *Natura storica del corporativismo italiano*, ivi, gennaio-marzo 1932, pp. 36 sgg.; U. Spirito, *Relazione*, in Ministero delle Corporazioni, *Atti del Secondo Convegno di Studi Sindacali e Corporativi - Ferrara 5-8 maggio 1932*, Roma 1932, vol. 1, pp. 179 sgg., nonché Id., *Dentro e fuori*, in «Critica Fascista», 1° luglio 1932 (poi pubblicato in Id., *Capitalismo e corporativismo*, Sansoni, Firenze 1933). Estranee all'orizzonte più strettamente corporativistico furono invece le posizioni vicine alla Confindustria, come quella di De Stefani, Serpieri, Amoroso e Benini. Per un più ampio quadro della letteratura corporativistica, cfr. A. Gradilone, *Bibliografia sindacale corporativa (1923.I /1940-xvIII)*, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, Roma 1942 e C. Vallauri, *Le radici del corporativismo*, Bulzoni, Roma 1971. La posizione di Ugo Spirito è stata studiata attentamente: si vedano A. Negri, *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. Itinerario teorico di Ugo Spirito*, Manduria, Bari 1966, pp. 51 sgg.; S. Lanaro, *Appunti sul fascismo «di sinistra». La dottrina corporativa di Ugo Spirito*, in «Belfagor», settembre 1971, pp. 577 sgg.; G. Santomassimo, *Ugo Spirito e il corporativismo*, in «Studi Storici», gennaio-marzo 1973, pp. 61 sgg. (dello stesso Santomassimo, cfr. *La parabola del mito corporativo*, in Istituto Lombardo per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia, *Cultura e società negli anni del fascismo*, Cordani, Milano 1987, pp. 418 sgg.).

359

i«Lei ha personalmente guadagnato molto dalla cultura francese? - Molto. Dal Renan, nei problemi filosofici; dal Sorel, per il sindacalismo e altre questioni attuali; e poi, prima di tutto, dal gigante Balzac» (E.

Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, Mondadori, Milano 1932-x, p. 153).

360

E. Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 1 (1947), p. 610. Su questo testo, cfr. C. Digeon, *La crise allemande de la pensée française*, PUF, Paris 1959, e R. Pozzi, *Labiura di Ernest Renan*, in Id., *Gli intellettuali e il potere* cit., pp. 191 sgg.

361

C. Maurras, *L'Action Française et la religion catholique* (1913), in *L'Œuvre de Charles Maurras. La démocratie religieuse*, Paris 1921, pp. 493 sgg.

362

B. Mussolini, *La dottrina del fascismo, con una storia del movimento fascista di Gioacchino Volpe*, Treves-Treccani-Tumminelli, Biblioteca della Enciclopedia Italiana, Milano-Roma 1933, Parte Seconda, p. 15. Si tratta dell'edizione in volume della voce *Dottrina del fascismo* dell'*Enciclopedia Italiana*, redatta nella prima parte da Giovanni Gentile e nella seconda (la *Dottrina politica e sociale*) da Benito Mussolini; il testo, però, fu firmato dal solo Mussolini. Secondo Giovanni Giudice, Mussolini rimaneggiò anche il testo gentiliano (G. Giudice, *Benito Mussolini*, Einaudi, Torino 1969, p. 504) mentre, secondo Renzo De Felice, fu invece Mussolini ad accettare l'impostazione di Gentile: *Mussolini il duce. Gli anni del consenso (1929-1936)*, Einaudi, Torino 1974, p. 35. La presenza dei testi di Renan nell'opera di Mussolini fu notata già da H. Massoul, *M. Mussolini chez Renan*, in «Le Temps», 22 marzo 1933. (Henry Massoul, l'anno successivo, avrebbe dato alle stampe uno dei testi francesi più popolari sul pensiero del duce italiano: *La leçon de Mussolini. Comment meurt une démocratie, comment nait une dictature*, Mercure de France, Paris 1934). Cfr. Archivio Centrale dello Stato, Segreteria particolare del Duce, Carteggio riservato (1922-43), fasc. 251/R, «Enciclopedia Treccani», in De Felice, *Mussolini il duce. Gli anni del consenso* cit., pp. 36 sgg.

363

Mussolini, *La dottrina del fascismo* cit., p. 15.

364

Ibid., p. 17.

365

Isaiah Berlin ha invece sostenuto che de Maistre fu l'inventore autentico del fascismo: cfr. *Joseph de Maistre and the Origins of Fascism*, in «The New York Review of Books», I, 27 settembre 1990; II, 11 ottobre 1990; III, 25 ottobre 1990.

366

Per il progetto dello «Stato dei tecnici», cfr. G. Valois, *Nationalisme et socialisme*, in «Le Nouveau Siècle», 25, 26 e 27 gennaio 1926, nonché, sempre di Valois, *Erreurs et vérités sur le Fascisme*, ivi, 24 aprile 1926. Questi scritti furono sintetizzati in *Le Fascisme*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1927, e di essi si è occupato Zeev Sternhell in Sternhell, Sznajder e Asheri, *Nascita dell'ideologia fascista* cit., pp. 20 sgg., e in *La terza via fascista*, in «Il Mulino», xxxlx, luglio-agosto 1990, n. 330, pp. 517-37. (In disaccordo con queste interpretazioni di Sternhell è J. Julliard, *Sur un fascisme imaginaire. À propos d'un livre de Zeev Sternhell*, in «Annales ESC», luglio-agosto 1984, pp. 849-61).

Sternhell aveva già affrontato il tema del pensiero di Valois in *Anatomie d'un mouvement fasciste en France. Le Faisceau de Georges Valois*, in «Revue française de Science politique», XXVI, febbraio 1976, n. 1, pp. 5-40, e in *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Seuil, Paris 1983; nuova ed. Complexe, Bruxelles 1987, pp. 130-49 (trad. it. *Né destra né sinistra*, Acropolis, Napoli 1984). Cfr. infine J.-M. Duval, *Le Faisceau de Georges Valois*, La Librairie Française, Paris 1979, e Mazgaj, *The Action Française and Revolutionary Syndicalism* cit.

367

Sul rapporto tra il Faisceau e le destre francesi, cfr. Rémond, *Les droites en France* cit., pp. 48 e 104-05; per la differenza tra il Faisceau e il gruppo di Pierre Taittinger, cfr. R. Soucy, *Centrist Fascism. Pierre Taittinger and the Jeunesses Patriotes*, in «Journal of Contemporary History», 1981, n. 2, pp. 349 sgg. Cfr. anche H. e E. Weber (a cura di), *The European Right*, Weidenfeld & Nicolson, London 1965, e A. J. Mayer, *Dynamics of Counterrevolution in Europe*, Harper & Row, New York 1975. Rinvio, su questo, a Douglas, *Georges Valois and the French Right* cit. e R. Soucy, *French Fascism. The First Wave 1924-1933*, Yale University Press, New Haven - London 1986.

368

R. Soucy, *French Fascism. The Second Wave 1933-1939*, Yale University Press, New Haven - London 1995, pp. 72 sgg. Sulla storia delle Croix de Feu, cfr. P. Rudaux, *Les Croix de Feu et le PSF*, France-Empire, Paris 1967, pp. 41 sgg. Interessante, ma partigiano, è il volume di É. e G. de la Rocque, *La Rocque tel qu'il était*, Fayard, Paris 1962; importanti sono invece P. Machefer, *Le Parti Social Français en 1936-1937*, in «L'information historique», marzo-aprile 1972, pp. 80 sgg., nonché D. Irvine, *Fascism in France and the Strange Case of the Croix de Feu*, in «Journal of Modern History», giugno 1991, p. 295.

369

Colonel de la Rocque, *Service Public*, Éditions Croix de Feu, Paris 1934, p. 226. Cfr. anche P. Creyssel, *Le Parti Social Français devant les problèmes de l'heure. Rapports présentés au premier congrès national du PSF*, Société d'Éditions et d'Abonnements, Paris, dicembre 1936, pp. 36-37. Rinvio alle osservazioni di E. Weber, *Nationalism, Socialism and National-Socialism in France*, in «French Historical Studies», II, primavera 1962, n. 3, pp. 273-307.

370

iSu queste pubblicazioni rinvio alle osservazioni lucide di Burrin, *Le fascisme* cit., p. 612. Cfr. anche M. Winock, *Histoire politique de la revue «Esprit»*, Seuil, Paris 1975, pp. 42-45 e 107-09, nonché le riflessioni di R. Girardet, *Note sur l'esprit d'un fascisme français 1934-1939*, in «Revue Française de Science Politique», V, luglio-settembre 1955, n. 3, pp. 530 sgg. Altri contributi importanti sono in R. J. Soucy, *The Nature of Fascism in France*, in G. Mosse (a cura di), *International Fascism. New Thoughts and New Approaches*, Sage Publications, London 1979, pp. 243-72 e in J. Plumyène e R. Lasierra, *Les fascismes français 1923-1963*, Seuil, Paris 1963. Sul fenomeno del cosiddetto «non conformismo» si veda J. Touchard, *L'esprit des années Trente. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 1969 (ma anche L. Émery, *Étapes et rencontres. À travers les tumultes d'un siècle*, Les Cahiers Libres, Lyon 1976, p. 33).

371

Rimane fondamentale il saggio di S. Hoffmann, *Collaborationism in France during World War II*, in «Journal of Contemporary History», 1968, n. 1, pp. 374 sgg. L'interpretazione di Vichy come «scudo di protezione» dall'occupazione nazista fu sostenuta invece da Robert Aron nell'*Histoire de Vichy*, Fayard, Paris 1954 (trad. it. *La Francia di Vichy*, Rizzoli, Milano 1972), ma è stata smontata da R. O. Paxton in *Vichy France. Old Guard and New Order*, Albert Knopf, New York 1972 (trad. it. *Vichy*, Il Saggiatore, Milano 1999). Di Paxton si veda anche *Le fascisme en action*, Seuil, Paris 2004. Discutibili invece le tesi di E. Nolte in *Three Faces of Fascism*, Weidenfeld & Nicolson, London 1965, pp. 30 sgg. Sulle tendenze corporativistiche della CGT nel 1940, cfr. G. Lefranc, *Les expériences syndicales en France de 1939 à 1950*, Aubier-Montaigne, Paris 1950, pp. 37-40. Sulle posizioni dell'Action française verso l'esperimento di Vichy si veda C. Maurras, *De la colère à la justice. Réflexions sur un désastre*, Édition du Milieu du Monde, Genève 1941, pp. 74 e 78-79; rinvio anche ai documenti raccolti in D. Bidussa e D. Peschanski (a cura di), *La France de Vichy. Archives inédites d'Angelo Tasca*, Feltrinelli, Milano 1996, in particolare pp. 43-102.

372

G. Davy, *Le problème de l'industrialisation de l'État*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XXXI, 1924, n. 4, p. 599. Sul contesto economico che favorì la fioritura della letteratura tecnocratica e corporativa, cfr. A. Sauvy, *Histoire économique de la France entre les deux guerres*, Fayard, Paris 1965, vol. 1, pp. 194 sgg. e J.-M. Mayeur, *La vie politique sous la Troisième République*, Seuil, Paris 1983.

373

Si veda il programma del gruppo in «Le Producteur», giugno 1920, n. 1, pp. 21-44.

374

Cfr. J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Fayard, Paris 1988, *passim*.

375

La dedica a Marcel Mauss sulla copia conservata nella biblioteca del Musée de l'Homme di Parigi è stata riprodotta da M. Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris 1994, p. 662.

376

M. Déat, *Mémoires politiques*, Denoël, Paris 1989, pp. 618 e 672.

377

Id., *Jeunesse et Révolution*, Paris 1942, pp. 16-17. Si tratta del testo di una conferenza svolta alla Scuola quadri delle Jeunesses nationales populaires, nell'aprile di quell'anno. Se ne veda il commento in J.-P. Cointet, *Marcel Déat. Du socialisme au national-socialisme*, Perrin, Paris 1998, p. 19, nonché in A. Bergougnoux, *Le néosocialisme de Marcel Déat. Réformisme traditionnel et esprit des Années Trente*, in «Revue historique», ottobre-dicembre 1978, pp. 371 sgg. Cfr. infine S. Grossmann, *L'évolution de Marcel Déat*, in «Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale», gennaio 1975, pp. 197 sgg.

378

Cfr. M. Déat, *Notions de sociologie*, Alcan, Paris 1925, pp. 18-39; ma anche Id., *Religion et régime social*, in «La Vie Socialiste», 19 gennaio 1929, p. 3. Su queste posizioni di Déat si veda anche P. Burrin, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery*, Seuil, Paris 1986, p. 41.

Ha scritto C. Lévi-Strauss: «Sono stato il segretario del Gruppo di Studi Socialisti delle cinque Écoles Normales Supérieures, benché non fossi normalista, e sono anche stato segretario generale della Federazione degli studenti socialisti [...]. Quelli a cui ero più legato sono morti: Pierre Boivin, e poi Georges Lefranc, che d'altronde avevo perso di vista. Conoscevo bene anche Marcel Déat [...]. Lo conobbi quando lavoravo come segretario di un deputato socialista, per guadagnare qualche soldo negli anni precedenti l'*agrégation*, il concorso di abilitazione all'insegnamento. Il deputato si chiamava Georges Monnet. Dunque frequentavo la Camera dei Deputati quando Marcel Déat era segretario del gruppo socialista» (C. Lévi-Strauss e D. Eribon, *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano 1988, p. 20). Cfr. anche C. Lévi-Strauss, *French Sociology*, in G. Gurvitch e W. E. Moore (a cura di), *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York 1945 (trad. fr. *La sociologie au xx^{ème} siècle*, PUF, Paris 1947, pp. 503-37). Questi aspetti della biografia politica di Lévi-Strauss sono stati affrontati anche da D. Bertholet, *Claude Lévi-Strauss*, Plon, Paris 2003, pp. 37-65.

380

M. Déat, *Perspectives socialistes*, Librairie Valois, Paris 1930, pp. 48-50 e 167-96. Nel 1928 Marcel Mauss aveva pubblicato gli appunti preparati da Émile Durkheim per un corso tenuto all'Università di Bordeaux nell'anno accademico 1895-96: *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. Cito dall'edizione Fayard, Paris 1970, p. 15.

381

Déat, *Perspectives socialistes* cit., pp. 178-79.

382

«Il socialismo moderno si trova di fronte a due compiti essenziali: superare il marxismo e lavorare alla costruzione di una nuova dottrina che, tenendo conto delle tendenze psicologiche fondamentali del movimento operaio, rimetta in primo piano l'ideale di giustizia e riannodi il legame, attualmente spezzato, che unisce il socialismo all'insieme delle tradizioni democratiche e cristiane» (*Henri de Man et la crise doctrinale du socialisme*, Librairie Universitaire Gamber, Paris 1928, pp. 157-58). Su De Man, cfr. anche P. Dodge, *Beyond Marxism. The Faith and Works of Hendrik de Man*, Nijhoff, The Hague 1966.

383

Cito dal testo di B. Montagnon, in B. Montagnon, A. Marquet e M. Déat, *Néosocialisme? Ordre, autorité, nation*, Grasset, Paris 1933, pp. 30-34; rinvio alla risposta di L. Blum in *SFIO, 30^e Congrès national, Paris 14-17 juillet 1933*, Librairie Populaire, Paris 1933, p. 369 (Blum accusò Montagnon di voler trasformare il Partito socialista in un «partito sociale e nazionale di dittatura»).

384

Intervento di Déat, in Montagnon, Marquet e Déat, *Néosocialisme?* cit., pp. 76-80.

385

B. Mussolini, *Fra due civiltà*, in «Il Popolo d'Italia», 22 agosto 1933, ora in Id., *Opera Omnia*, a cura di D. Susmel, La Fenice, Firenze 1951-80, vol. 36, pp. 43-45. Cfr. Burrin, *La dérive fasciste en France* cit., p. 470.

386

M. Déat, *Fin des vieux partis*, in «Notre Temps», 14 febbraio 1934; Id., *Et maintenant, travaillons*, in «La Vie Socialiste», 3 marzo 1934, p. 13. Cfr. ancora Burrin, *La dérive fasciste en France* cit., p. 471.

387

M. Déat, *En attendant les secousses*, in «Paris-Demain», 20 aprile 1935; cfr. Burrin, *La dérive fasciste en France* cit., p. 473. Si vedano anche M. Déat, *Pour un comité du Plan*, in «La Vie Socialiste», 2 marzo 1935, pp. 3-5, nonché le sue prefazioni a Comité du Plan, *Le Plan Français. Doctrine et plan d'action*, Fasquelle, Paris 1935 (in particolare pp. III-XI), e a Comité du Plan, *Une nouvelle France. Ses principes et ses institutions*, Fasquelle, Paris 1936.

388

Cfr. P. Devinat, *Scientific Management in Europe*, in «Studies and Reports», Serie B, n. 17, Genève 1926, parzialmente riprodotto in Société des Nations (International Labour Office), *International Economic Conference, Genève, May 4th 1927, Documentation: Scientific Management in Europe*, Genève 1927, pp. 7-8. La storia di questa cultura è stata fatta da C. Maier, *Alla ricerca della stabilità*, il Mulino, Bologna 2003, p. 31; da W.H.G. Armytage, *A Social History of Engineering*, Faber & Faber, London 1964; e da S. Haber, *Efficiency and Uplift. Scientific Management in the Progressive Era 1890-1920*, University of Chicago Press, Chicago 1964.

389

Di Le Corbusier si vedano *Vers une architecture*, Crès, Paris 1924, pp. 6 sgg. (trad. it. *Verso una architettura*, Longanesi, Milano 1973) e *Urbanisme*, Crès, Paris 1929, pp. 308 sgg. Su Gropius, cfr. N. Pevsner, *Pioneers of Modern Design*, Penguin, Baltimore 1965, pp. 31-179 (trad. it. *I pionieri dell'architettura moderna*, Garzanti, Milano 1983). Per tutti questi autori, la ripresa del saintsimonismo, dopo la Grande Guerra, fu uno stimolo importante: cfr. M. Bourbonnais, *Le néo saint-simonisme dans la vie sociale d'aujourd'hui*, PUF, Paris 1923 (e, per la circolazione dei temi saintsimoniani in quegli anni: S. Mason, *Saint-Simonism and the Rationalization of Industry*, in «Quarterly Journal of Economics», agosto 1931, pp. 41 sgg.). Rinvio infine ad A. Salsano, *Americanismo, planismo e corporativismo in Francia*, in Id., *Ingegneri e politici*, Einaudi, Torino 1987, pp. 61-95.

390

B. Mussolini, *Il sindacalismo nazionale. Per rinascere!*, in «Il Popolo d'Italia», 17 novembre 1918, ora in Id., *Opera Omnia* cit., vol. 12, pp. 11-14, su cui si veda R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario (1883-1920)*, Einaudi, Torino 1965, pp. 405-06 e 410. Importanti osservazioni sono anche in R. Vivarelli, *Il dopoguerra in Italia e l'avvento del fascismo 1918-1922*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1967, vol. 1, pp. 234-35 e 271-77.

391

W. von Moellendorf, *Konservative Sozialismus*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg 1932, pp. 34-36. È interessante il confronto con un esegeta del tardo saintsimonismo: E. Mercier, *La production et le travail*, Éditions de la SAPE, Paris 1927, pp. 10-16. (Mercier aveva visitato la Germania e poi gli Stati Uniti, nel 1925, tornandone entusiasta per le pratiche dello *scientific management*: cfr. R. F. Kuisel, *Ernest Mercier. French Technocrat*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 45-88).

392

Cfr. U. Spirito, *Il piano De Man e l'economia mista*, Sansoni, Firenze 1935. Sul rapporto tra corporativisti italiani e francesi, cfr. M. Nacci e A. Vittoria (a cura di), *Convegno italo-francese di studi corporativi*, in «Dimensioni», XI, settembre-dicembre 1986, n. 40-41, e Santomassimo, *Ugo Spirito e il corporativismo cit.*, pp. 61-113.

393

Rosenstock-Franck, *L'économie corporative fasciste cit.* (e, dello stesso autore, si veda anche *Les étapes de l'économie fasciste italienne. Du corporativisme à l'économie de guerre*, Éditions du Centre Polytechnicien d'Études Économiques, Paris 1939). Una selezione dei due volumi è stata tradotta a cura di N. Tranfaglia: L. Franck, *Il corporativismo e l'economia dell'Italia fascista*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 3-199. Cfr. anche G. Toniolo, *L'economia dell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1980 e G. Gualerni, *Industria e fascismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

394

Si vedano i riferimenti in A. Heurgon, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Mercure de France, Paris 1964, p. 384.

395

M. Déat, *Organisation sociale et philosophique*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», marzo-aprile 1938, pp. 45-46.

396

Cfr. J.-P. Cointet, *Marcel Déat et le parti unique. Été 1940*, in «Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale», luglio 1973, pp. 1-23.

397

M. Déat, *Journal de guerre* (novembre 1939), citato da Cointet, *ibid.*, p. 17.

398

Cfr. A. Salsano, *Georges Valois e lo Stato tecnico. Il corporativismo tecnocratico tra fascismo e antifascismo*, in «Studi Storici», XXXIV, aprile-settembre 1993, n. 2-3, pp. 571-624. Tra i contributi più recenti, cfr. Y. Guchet, *Georges Valois. L'Action Française, le Faisceau, la République syndicale*, Éditions Erasmé, Nanterre 1990², pp. 5 sgg. e A. Douglas, *From Fascism to Libertarian Communism. Georges Valois against the Third Republic*, University of California Press, Berkeley 1992, pp. 147-69.

399

G. Valois, *L'économie nouvelle. L'intelligence et la production*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1919, nuova ed. ivi, 1924, p. 186; cfr. anche Id., *La réforme économique et sociale*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1918, pp. 29 sgg. Sulla discussione del dopoguerra cfr. R. F. Kuisel, *Capitalism and the State in Modern France. Renovation and Economic Management in Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 82 (ma si veda anche G. Brun, *Technocrates et technocratie en France 1918-1945*, Albatros, Paris 1985).

400

«Le Nouveau Siècle», 29 luglio 1926 (riquadro in prima pagina).

401

G. Valois, *L'homme contre l'argent. Souvenirs de dix ans*, Valois, Paris 1928, pp. 6, 24, 25, 77-89, 128, 134-50, 217, 328. Cfr. anche Id., *Un nouvel âge de l'humanité*, Valois, Paris 1929.

402

Id., *L'homme contre l'argent* cit., p. 118.

403

Valois, *L'homme contre l'argent* cit., p. 119. Una riflessione analoga fu svolta in quegli anni negli Stati Uniti da A. A. Berle e G. C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, MacMillan, New York 1932.

404

Valois, *Un nouvel âge de l'humanité* cit., p. 141, e Id., *Appel aux techniciens*, I, *Appel général*, in «Cahiers Bleus», 20 aprile 1929, p. 8. Cfr. infine A. Fourgeaud (all'epoca docente di economia all'Università di Tolosa), *La rationalisation. États Unis - Allemagne*, Payot, Paris 1929.

405

J.-P. Maxence (pseudonimo di Pierre Godmé), *Histoire de dix ans. 1927-1937*, Gallimard, Paris 1939, p. 91. Per una lettura del clima dell'epoca rinvio a J. Touchard, *L'esprit des Années Trente*, in Id., *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Klincksieck, Paris 1960, pp. 89 sgg., e, soprattutto, a J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 1987² (1^a ed. 1969; trad. it. *I non-conformisti degli anni trenta*, Cinque Lune, Roma 1972).

406

J.-P. Maxence, *Le danger*, in «Revue française», 22 marzo 1931, p. 266.

407

Manifeste du groupe XXe siècle (Mai 1934), in «Revue du xx^e siècle», luglio 1934, n. 13, pp. 59-60. Cfr. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes* cit., pp. 489-90, nonché N. Kessler, *Histoire politique de la Jeune Droite. Une révolution conservatrice à la française*, L'Harmattan, Paris 2001.

408

Cfr. C. Roy, *Alexandre Marc e la Jeune Europe. L'Ordre Nouveau aux origines du personnalisme*, Presses d'Europe, Nice 1998, pp. 29 sgg.

409

Cfr. Nacci e Vittoria (a cura di), *Convegno italo-francese di studi corporativi* cit., nonché G. Parlato, *Il convegno italo-francese di studi corporativi (Roma 1935)*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1991; rinvio in particolare a G. Roditi, *Écrits d'avant-guerre: «L'homme nouveau» et «Idées et peuple» 1934-1938*, Sorlot, Paris 1941, p. 23. Per R. Aron, cfr. *Dictature de la liberté*, Grasset, Paris 1935, p. 175 (suggestioni analoghe sono in G. Viance, *Préface à une réforme de l'État*, Desclée de Brower, Paris 1934, p. 12).

410

A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. 3, Quaderno 22 (1934), p. 2156.

411

Maier, *Alla ricerca della stabilità* cit., p. 31. Importanti sono anche le riflessioni di H. T. Wilson, *Technocracy and Late Capitalist Society. Reflections on the Problem of Rationality and Social Organization*, in S. Clegg, G. Dow e P. Boreham (a cura di), *The State, Class and the Recession*, St. Martin's Press, New York 1983, pp. 152-238 (che rinvia chiaramente alle tesi di J. Burnham, *The Managerial Revolution*, Day, New York 1941; trad. it. *La rivoluzione manageriale*, Bollati Boringhieri,

Torino 1992).

412

A. Moeller van den Bruck, *Das Recht der jungen Völker*, Schwarz, Berlin 1932, pp. 62-67. (Su Moeller hanno scritto H. S. Schwierskott, *Arthur Moeller van den Bruck und der revolutionäre Nationalismus in der Weimarer Republik*, Musterschmidt-Verlag, Göttingen 1962; D. Goedel, *Moeller van den Bruck (1876-1925). Un nationaliste contre la révolution. Contribution à l'étude de la «révolution conservatrice» et du conservatisme allemand au XXème siècle*, Lang, Frankfurt am Main 1984). Sul rapporto tra questa cultura e il nazionalsocialismo, sono importanti i rilievi di H. Mommsen, *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft*, Rowohlt, Reinbeck 1991, pp. 11-38, nonché di G. L. Mosse, *The Corporate State and the Conservative Revolution in Weimar Germany*, in «Recueils de la Société Jean Bodin», Bruxelles 1985, pp. 213-22. Ricordo anche l'intervento di L. Dupeux, *Révolution conservatrice et modernité*, in «Revue d'Allemagne», XIV, 1982, pp. 2-34.

413

H. Freyer, *Revolution von Rechts*, Diederichs, Jena 1931, p. 67. Su Freyer cfr. le osservazioni di K. Fritzsche, *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft. Das Beispiel des Tat-Kreises*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976. In *Preussentum und Sozialismus*, Beck, München 1919, Spengler scriveva a p. 98: «Diventiamo uomini! Non ci servono più ideologi e discorsi sulla civiltà, sulla borghesia universale e sulla missione spirituale della Germania: quel che ci occorre è la durezza, uno scetticismo più spavaldo e una classe di dominatori (*Herrennaturen*) socialisti. Di nuovo: socialismo significa potenza e ancora potenza». Su questo testo si vedano le note di Theodor W. Adorno, *Spengler dopo il tramonto* (1938), in Id., *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, pp. 39 sgg.; e sui legami di Spengler con il mondo industriale tedesco, cfr. W. Struve, *Oswald Spengler. Caesar and Croesus*, in Id., *Elites against Democracy*, Princeton University Press, Princeton 1973, pp. 232-73. È importante anche D. Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Beck, München 1988.

414

Il riferimento, naturalmente, è al testo fondamentale di Ernst Jünger, *Der Arbeiter* (1932; trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, a cura di Q. Principe, Mondadori, Milano 1984, pp. 260-80). Cfr. M.-P. Schwarz, *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*, Rombach, Freiburg 1962. Un esame eccellente del pensiero di Jünger è anche in J. P. Stern, *Ernst Jünger. A Writer of Our Time*, Yale University Press, New Haven 1953, pp. 50 sgg.

415

M. Déat, *Le parti unique* (1942), Aux Armes de France, Paris 1943, p. 35, ma cfr. anche Id., *Mémoires politiques* cit., pp. 618 sgg.

416

iP. Birnbaum, *Le paradigme Drumont*, in Id., *Destins juifs. De la Révolution française à Carpentras*, Calmann-Lévy, Paris 1995, pp. 105-19. Il libro di J. Drault era intitolato *Drumont, la France juive et la Libre Parole*, Société Française d'Éditions Littéraires et Techniques, Paris 1935, pp. 328 sgg. Di Maurras cfr. *La justice des choses. Le nationalisme antisémite. Drumont. Le vieux Paris*, in «L'Action

française», 9 giugno 1937; di Daudet, *Drumont prophète*, ivi, 13 novembre 1938. Per la contestualizzazione di questi documenti, rinvio a R. Schor, *L'antisémitisme en France pendant les années trente. Prélude à Vichy*, Complexe, Bruxelles 1992 (critica verso Schor è invece V. Galimi, *L'antisemitismo in azione. Pratiche antiebraiche nella Francia degli anni trenta*, Unicopli, Milano 2006, pp. 104 sgg.).

417

Marquis de Morès, *Rothschild, Ravachol et Compagnie* cit., p. 46. Su Morès cfr. S. S. Schwarzschild, *The Marquis de Morès. The Story of a Failure 1858-1896*, in «Jewish Social Studies», gennaio 1960, n. 22, pp. 3-26, nonché R. F. Byrnes, *Morès. The First National Socialist*, in «The Review of Politics», XII, luglio 1950, pp. 341-82.

418

H. Vaugeois, *Notes politiques. Nos trois proscrits*, in «L'Action française», 15 gennaio 1900, p. 107.

419

Cfr. Sternhell, Sznajder e Asheri, *Nascita dell'ideologia fascista* cit., pp. 191 sgg.

420

De Michelis, *Il manoscritto inesistente* cit., p. 170.

421

De Michelis (*ibid.*, p. 225, nota 128), senza alcuna spiegazione, cita un articolo pubblicato il 3 marzo 1908 sul «Giornale d'Italia»: *Il falso Calvino a Roma*.

422

P. Orano, *Gli ebrei in Italia*, Pinciana, Roma 1937, p. 86. Sul lancio della campagna antiebraica in Italia, in preparazione della legislazione antisemita, cfr. M. Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica. Le relazioni italo-tedesche e la politica razziale in Italia*, Comunità, Milano 1982, pp. 121 sgg. e A. Calò, *Stampa e propaganda antisemita del regime fascista prima delle leggi razziali. 1936-1938*, in F. Del Canuto (a cura di), «Israel». *Un decennio 1974-1984*, Carucci, Roma 1984, pp. 156-57. Calò analizza la ristampa del dicembre 1937, che contiene modifiche e ampliamenti. Il libro di Orano fu recensito immediatamente su «Israel», XXII, 15 aprile 1937, n. 27.

423

O. De Gregorio, *Gli ebrei in Italia*, in «Il Popolo d'Italia», 25 maggio 1937; per le recensioni firmate A. Nasari, Radius, Victor, cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1961, pp. 249 sgg.

424

Si vedano A. Spinosa, *Le persecuzioni razziali in Italia*, parte I, *Origini*, in «Il Ponte», VIII, luglio 1952, n. 7, pp. 975 sgg.; Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica* cit., p. 121; M. Sarfatti, *Gli ebrei negli anni del fascismo: vicende, identità, persecuzione*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 11, *Gli ebrei in Italia* cit., t. 2, p. 1674. Nell'*Elenco. Censura fascista, editoria e autori ebrei*, Zamorani, Torino 1988, pp. 44-47, G. Fabre cita una nota del diario di G. Pini (*Filo diretto con Palazzo Venezia*, FPE, Milano 1967², pp. 116 e 127) che contraddice le ipotesi di Spinosa, Michaelis e Sarfatti.

425

Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 2, Quaderno 6 (1930-32), p. 753. Anche Interlandi venne considerato come il portavoce ufficioso del regime. Cfr. M. Michaelis, *Mussolini's Unofficial Mouthpiece. Telesio Interlandi, Il Tevere and the Evolution of Mussolini's Anti-Semitism*, in «Journal of Modern Italian Studies», III, autunno 1998, n. 3, pp. 217-40.

426

Questo giudizio è stato ripetuto anche nella ricerca più recente, quella di M.-A. Matard-Bonucci, *L'Italie fasciste et la persécution des juifs*, Perrin, Paris 2007, pp. 104 sgg.

427

R. De Felice, *Mussolini il duce. Lo Stato totalitario (1936-1940)*, Einaudi, Torino 1981, pp. 467 sgg., ma soprattutto Id., *La legislazione razziale del fascismo*, in *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa*, Atti del Convegno nel cinquantenario delle leggi razziali, Roma 17-18 ottobre 1988, Edizioni della Camera dei Deputati, Roma 1989, pp. 11 sgg. Per la cultura razziale e l'eugenetica, cfr. F. Cassata, «*La Difesa della Razza*». *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Einaudi, Torino 2008, pp. 197 sgg., nonché C. Mantovani, *Rigenerare la stirpe. L'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni trenta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 119 sgg.

428

Cfr. soprattutto P. De Francisci, *Civiltà romana*, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, Roma 1938-XVI, p. 143, e G. Marro, *Caratteri fisici e spirituali della razza italiana*, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, Roma 1939-XVII, pp. 55 sgg. (De Francisci sostituì Gentile alla guida dell'Istituto dal 1937, in qualità di studioso del mondo antico; Marro, antropologo e psichiatra, era direttore del Museo di Antropologia di Torino). Si veda infine G. Acerbo, *I fondamenti della dottrina fascista della razza*, Ministero della Cultura Popolare - Ufficio Studi e Propaganda sulla Razza, Roma 1940, pp. 71-93.

429

Lettera di Momigliano a Chabod, 10 novembre 1959, in F. Chabod e A. Momigliano, *Un carteggio del 1959*, a cura e con introduzione di G. Sasso, postfazione di R. Di Donato, Istituto Italiano per gli Studi Storici - il Mulino, Bologna 2002, pp. 111-12. Cfr. anche G. Imbruglia, *Nazione, Illuminismo, storicismo. Chabod e una polemica del 1959 con Arnaldo Momigliano*, in Id., *Illuminismo e storicismo nella storiografia*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 19-76. in Id.,

430

A tale attacco Orano reagì inasprendo le proprie posizioni e pubblicando *l'Inchiesta sulla razza* (Pinciana, Roma 1939), un'antologia di testi del pensiero razziale, da Aponte a Rosenberg. Sulla radicalizzazione dei GUP, cfr. S. Duranti, *Lo spirito gregario. I gruppi universitari fascisti fra politica e propaganda 1930-1940*, Donzelli, Roma 2008.

431

G. L. Luzzatto, *Sei mesi di antisemitismo in Italia*, in «Il nuovo Avanti!», 17 giugno 1939, ora in Id., *Scritti politici. Ebraismo e antisemitismo*, Angeli, Milano 1996, pp. 95-97.

432

La mia ricostruzione è diversa da quella di G. Fabre, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Garzanti, Milano 2005, pp. 82 sgg.

433

D. Cantimori, *Prefazione* a De Felice, *Storia degli ebrei italiani* cit., p. XIII.

434

Francesco Germinario ha definito quella di Orano una delle vicende «più

longeve del Novecento»: cfr. *Latinità, antimeridionalismo e antisemitismo negli scritti giovanili di Paolo Orano: 1895-1911*, in A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia*, Atti del Convegno di Bologna, 13-15 novembre 1997, il Mulino, Bologna 1999, p. 105.

435

Cfr. A. De Donno, *Paolo Orano*, Pinciana, Roma 1935, pp. 41 sgg., ma si vedano anche i riferimenti autobiografici in P. Orano, *Verso una dottrina storica del giornalismo*, Prolusione al corso di Storia del giornalismo, Facoltà Fascista di Scienza Politica, Regia Università di Torino, Tipografia del «Lavoro d'Italia», Roma 1928, nonché in Id., *Mussolini da vicino*, Istituto di organizzazione e consulenza bancaria, Roma 1928.

436

G. Bottai, *Diario 1935-1944*, Rizzoli, Milano 1982, p. 323. Camille Mallarmé fu la seconda moglie di Paolo Orano: la prima era stata Gina Fantocchiani.

437

Come si è già osservato, i caratteri della cultura della crisi sono stati perfettamente definiti da Mangoni, *Una crisi di fine secolo* cit., pp. 15 sgg.

438

J. Piou, *Les conservateurs et la démocratie*, in «Revue des Deux Mondes», LXVIII, t. 141, 15 giugno 1897.

439

Il timore venne espresso da Vogüé, *Après M. Renan* cit.; cfr. anche Tarde, *Foules et sectes au point de vue criminel* cit.

440

L'archetipo di questo tipo di letteratura dev'essere considerato ovviamente il testo di C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, Hoepli, Milano 1876, ma il campione del genere, a fine secolo, fu Sighele, *La delinquenza settaria* cit., pp. 31 sgg.

441

Sighele, *La delinquenza settaria* cit., p. 42.

442

G. Fortunato, *L'ora presente*, ora in Id., *Il Mezzogiorno e lo Stato italiano*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 300.

443

Lombroso, *L'uomo delinquente* cit., p. 374. Il riferimento a Mosca concerne il saggio *Intorno al parlamentarismo* (1895), ora in Id., *Ciò che la storia potrebbe insegnare*, Giuffrè, Milano 1958, p. 331.

444

Su Giuseppe Sergi e la Società Romana di Antropologia, cfr. S. Puccini, *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana 1869-1911*, in AA.VV., *L'antropologia italiana, un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985. Il medaglione di Lombroso è in P. Orano, *I moderni*, F.lli Treves, Milano 1914, t. 3, p. 111. Giuseppe Sergi avrebbe scritto *La Sardegna. Note e commenti di un antropologo*, F.lli Bocca, Torino 1970².

445

Sulle varie forme di determinismo nel pensiero europeo si leggano le riflessioni di T. Todorov in *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989, pp. 118-294.

446

G. Sergi, *Le degenerazioni umane*, Dumolard, Milano 1889, p. 138. Su posizioni affini A. Niceforo, *Italiani del Nord e italiani del Sud. La diffusione della cultura e la civiltà*, Tip. Cooperativa, Firenze 1900.

447

P. Orano, *Psicologia della Sardegna*, Casa Editrice Italiana, Roma 1896.

448

Orano, *Psicologia della Sardegna* cit., p. 9.

449

Id., *Il rinnovamento della Sardegna. A proposito della relazione Pais*, Ufficio delle Rassegne Nazionali, Firenze 1897, *passim*.

450

Id., *Il pessimismo nella sociologia*, in «Pensiero Moderno», V, luglio-ottobre 1897, voll. III-IV (su G. Ferrero, *L'Europa giovane. Studi e viaggi nei paesi del Nord*, F.lli Treves, Milano 1897); ma anche Id., *Difesa della latinità*, in Id., *Lode del mio tempo 1825-1925*, Casa Editrice Apollo, Bologna 1926, pp. 88 sgg.

451

Id., *Psicologia della Sardegna* cit., p. 9.

452

Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 1, Quaderno 1 (1929-30), p. 47 e Quaderno 3 (1930), p. 346.

453

A. Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale* (1926), ora in Id., *La questione meridionale*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 131 sgg. Niceforo aveva pubblicato nel 1897 *La delinquenza in Sardegna* e poi nel 1898 *L'Italia barbara contemporanea* (ora entrambe riedite presso Edizioni Della Torre, Cagliari 1977); cfr. Germinario, *Latinità, antimeridionalismo e antisemitismo negli scritti giovanili di Paolo Orano* cit., pp. 105-15.

454

P. Orano, *La massoneria dinanzi al socialismo*, Lorenzo Cenni Editore, Firenze 1905, p. 40.

455

Sulla discussione internazionale a proposito dello sciopero generale cfr. G. Cavallari, *Introduzione* a G. Sorel, *Scritti politici e filosofici*, Einaudi, Torino 1975, pp. 7 sgg.; S. Onofrio, *Sorel e il marxismo*, Argalia, Urbino 1979, p. 231; Haupt, *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin* cit. (ma anche F. F. Ridley, *Revolutionary Syndicalism in France. The Direct Action of Its Time*, Cambridge University Press, Cambridge 1970). Sulla differenza tra le tesi soreliane e quelle dei sindacalisti italiani, cfr. G. B. Furiozzi, *Sorel e l'Italia*, D'Anna, Messina-Firenze 1975, ma anche M. Gervasoni, *Georges Sorel, una biografia intellettuale*, Unicopli, Milano 1997, *passim*.

456

J. J. Roth, *The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo*, in «The Journal of Modern History», XXXIX, 1967, n. 1, pp. 30 sgg.

457

D. Horowitz, *Storia del movimento sindacale in Italia*, il Mulino, Bologna 1972, p. 87; ma cfr. anche le acute osservazioni svolte all'epoca da R. Michels, *Il proletariato e la borghesia nel movimento socialista italiano*,

F.lli Bocca, Torino 1908, p. 34.

458

Cfr. A. De Clementi, *Politica e società nel sindacalismo rivoluzionario 1900-1915*, Bulzoni, Roma 1983, p. 76, ma anche D. Marucco, *Arturo Labriola e il sindacalismo rivoluzionario in Italia*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1970, p. 178.

459

Cfr. A. Roveri, *Socialismo e sindacalismo nel Ferrarese 1870-1915*, in «Annali dell'Istituto Storico per l'Età Moderna e Contemporanea», XV-XVI, 1963-64, Roma 1968, pp. 303 sgg., ma soprattutto Id., *Dal sindacalismo rivoluzionario al fascismo. Capitalismo agrario e socialismo nel Ferrarese, 1870-1920*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

460

A. O. Olivetti, *Problemi del socialismo contemporaneo*, Edizioni Avanguardia, Lugano 1906, su cui si veda A. Riosa, *Momenti e figure del sindacalismo prefascista*, Unicopli, Milano 1996, p. 42.

461

Gli studi storici sul sindacalismo hanno restituito il profilo originale di quel movimento interno al PSI, alla Confederazione Generale del Lavoro e al marxismo italiano: si vedano soprattutto gli Atti del Convegno *Il Sindacalismo rivoluzionario in Italia nel periodo della II Internazionale*, Piombino 28-30 giugno 1974, in «Ricerche Storiche», gennaio-giugno 1975; le ricerche di Marucco, *Arturo Labriola e il sindacalismo rivoluzionario in Italia* cit., pp. 89 sgg., il saggio di Roveri, *Dal sindacalismo rivoluzionario al fascismo* cit., e, infine, lo studio di P. Favilli, *Capitalismo e classe operaia a Piombino 1861-1918*, Editori Riuniti, Roma 1974. Ma la panoramica più completa degli studi e del fenomeno rimane quella di A. Riosa, *Il sindacalismo rivoluzionario in Italia e la lotta politica nel Partito socialista nell'età giolittiana*, De Donato, Bari 1976, pp. 37 sgg. Sotto il profilo della storia della dottrina, sono importanti anche E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 109 sgg.; Furiozzi, *Sorel e l'Italia* cit., pp. 48 sgg.; L. Valiani, *Questioni di storia del socialismo*, Einaudi, Torino 1975, pp. 116-17 e 162-63.

462

I primi due testi, del 1893 e del 1900, furono pubblicati dalle case editrici Civelli e Lux, mentre *Cristo e Quirino* venne pubblicato dai Fratelli Bocca nel 1899 (ed ebbe diverse ristampe); nel 1908 i saggi vennero raccolti in *Cristo e Quirino. Il problema del Cristianesimo*, F.lli Bocca, Torino (cito da questa edizione).

463

Orano, *Cristo e Quirino. Il problema del Cristianesimo* cit., pp. XXI, xxv e 16.

464

Ibid., p. XXXI.

465

Orano, *Cristo e Quirino. Il problema del Cristianesimo* cit., pp. 54 e 76-80.

466

Ibid., pp. 131 sgg., 215 e 260.

467

468

A differenza di quanto sostiene Renzo De Felice (*Storia degli ebrei italiani* cit., pp. 38-52), «La Lupa» esordì il 16 ottobre 1910. Direttore risultava Paolo Orano e, tra i collaboratori, vi furono Paolo Mantica, Arturo Labriola, Alberto Micheli, Édouard Berth, Nino Massimo Fovel, Alberto Niceforo, Mario Missiroli, Charles Péguy e Georges Sorel; pubblicato a Firenze presso la Casa Editrice Italiana, il giornale rimase in vita sino all'ottobre del 1911. «La Lupa è un settimanale diretto da chi si trova ad eguale distanza da tutti i punti dell'emiciclo politico, un settimanale di critica indipendente sulla totalità della vita italiana e forestiera, un foglio di principii, senza pregiudiziali a danno di chi abbia altri principii, purché palesati con franchezza e materati di sincerità. [...] Nel momento in cui più acuta e più palese era l'esigenza di un rinsaldamento degli spiriti contrari e delle volontà antagoniste, un vacuo, un grigio egualitarismo di mentalità e di intendimenti è sopravvenuto e predomina. Così è accaduto che sia inaugurata la politica dell'insincerità, che di nomi e di definizioni siansi appropriati uomini privi sempre della schiettezza e più della fierezza dei convincimenti, i quali solo conferiscono ai principii prestigio o vigore; così è accaduto che la scena parlamentare si sia aperta a spettacoli dinanzi a cui qualunque onesto osservatore non riconosce più né uomini, né partiti, né programmi. Noi siamo gli eterodossi di qualsiasi partito politico; ma la vita vogliamo viverla anche noi. [...] Affronteremo ogni lotta, consapevoli che la vera nobiltà umana è quell'idea, il massimo pregio umano quello degli aperti propositi, l'espressione più bella quella del vigore della battaglia senza riposo che moltiplichi il valore morale dei combattenti. Noi continuiamo, noi incominciamo, agguerriti da un'esperienza che non ci ha stancati o disillusi, ma che ci sprona a chiedere alla maggior somma di anni una più pronta, più vigile, più risoluta energia» (Avviso, in «La Lupa», 16 ottobre 1910, p. 1).

469

[Orano], *Socialismo in margine*, in «La Lupa», 30 ottobre 1910 (gli interventi e i corsivi anonimi erano opera del direttore) e N. M. Fovel, *Dai radicali di Alba all'alba dei radicali*, ivi.

470

[Orano], *Corsivo*, ivi. Cfr. anche la *Nota redazionale*, ivi, 6 novembre 1910: «Vogliamo occuparci di quanto è vivo nella società moderna e più di quanto è più vivo per noi, che siamo gente che studia, che pensa, che critica, che ha gusti o magari passioni artistiche, letterarie, filosofiche, di razza e persino di religione. Vogliamo non essere i prigionieri di una sola formula, [...] vogliamo compiere un atto di volontà, di forza, di bellezza, ma soprattutto di sincerità, gli alieni dai mezzi termini della setta e del partito, i capaci di pensare col loro cervello, gli amanti e i credenti di un'idea e della sua negazione, perché l'odio è un amare».

471

Cfr. G. Diotallevi, *Il dibattito sul sindacalismo e il nazionalismo. L'evoluzione di Giorgio Sorel*, in «La Lupa», 6 novembre 1910.

472

P. Orano, *Per la salvezza del principio*, in «La Lupa», 13 novembre 1910. Cfr. anche Id., *Giovanni Giolitti*, ivi, 15 gennaio 1911 (in questo articolo Orano auspicava l'alleanza tra cattolici, conservatori, nazionalisti e

sindacalisti per ottenere «la vittoria definitiva su Giovanni Giolitti»). Su Luzzatti, rinvio a J. Destrée, *Figures italiennes d'aujourd'hui*, Van Oest, Bruxelles-Paris 1918, pp. 55-64. Si veda ancora questo giudizio su Luzzatti, pubblicato nell'articolo *Il gioco di Luzzatti*, in «La Lupa», 26 febbraio 1911, p. 7: «Luzzatti sa che la Camera è consapevole quanto lui, di altro non rappresentare che i suoi progetti, le sue commissioni, le sue dichiarazioni e sin le sue idee, che un espediente demagogico ispirato da intendimenti ai quali è assolutamente estraneo un ideale che sia possibile realizzare pur nell'infinitesima parte. La logica di Luzzatti è propriamente quella demagogica».

473

P. Orano, *Nel solco della guerra*, F.lli Treves, Milano 1915, p. 109 (più in generale pp. 103-34).

474

Ibid., p. 104.

475

Orano, *Nel solco della guerra* cit., pp. 232 sgg. Nel 1912 a Siena, dove insegnava nelle scuole medie superiori, Orano aveva conosciuto Camille Mallarmé, nipote di Stéphane Mallarmé, all'epoca impegnata a scrivere il suo primo romanzo *Ressac* (che fu tradotto subito in italiano, nel 1914, con il titolo *Come si fa l'onda*). Già amica di D'Annunzio, Camille Mallarmé divenne nel 1920 la seconda moglie di Orano e negli anni trenta collaborò al foglio antisemita «Je suis partout». Non fu lei però a condurre Orano verso la politica antiebraica, a differenza di quanto sostiene Marie-Anne Matard-Bonucci (*L'Italie fasciste* cit., pp. 104 sgg.); Paolo Orano era già antisemita prima dell'incontro con Camille. (Su «Je suis partout», cfr. V. Galimi, *Intellettuali e collaborazionismo. L'itinerario di «Je suis partout» tra Maurras e Hitler*, in «Passato e Presente», 2000, n. 49, pp. 69-95).

476

Articolo senza titolo, non firmato, in «La Lupa», 30 ottobre 1910, p. 1.

477

O. [Paolo Orano], *Per la salvezza del principio*, ivi, 13 novembre 1910.

478

N. M. Fovel, *La nazione armata*, ivi, 4 dicembre 1910; cfr. anche A. de Lollis, *La questione dell'italianità di Malta*, ivi, 27 novembre 1910.

479

Avviso, in «La Lupa», 16 ottobre 1910.

480

Orano, *Per la salvezza del principio* cit.

481

G. Papini, *Fregiamoci della politica!*, in «Lacerba», I, 1913, n. 19, pp. 212-16. Su Papini, le pagine più efficaci sono di N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986, pp. 42-48. Ma fu Péguy ad essere considerato, assieme a Sorel (da cui peraltro fu distante) il maestro della critica della politica: cfr. L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 124 sgg. (a proposito dell'articolo di A. Gramsci, *Per la verità*, in «Corriere Universitario», 5 febbraio 1913).

482

La Direzione, in «La Lupa», 16 ottobre 1910.

483

Nota redazionale, ivi, 6 novembre 1910.

484

Cfr. A. Labriola, *I due nazionalismi*, ivi, 16 ottobre 1910, nonché P. Orano, *Verso Tripoli*, ivi, 10 settembre 1911, e Id., *Dobbiamo avere Tripoli*, ivi, 24 settembre 1911.

485

P. Orano, *Il grande esemplare*, ivi, 22 gennaio 1911; Id., *Carducci in croce*, ivi, 25 dicembre 1910; L. Goglia, *Un poeta e un filosofo della violenza*, ivi, 26 aprile 1911.

486

Orano, *Per la salvezza del principio* cit.

487

Ibid.

488

Ibid.

489

Orano, *Giovanni Giolitti* cit.

490

P. Orano, *Psicologia sociale*, Laterza, Bari 1901, p. 205.

491

Id., *Nathan e il blocco*, in «La Lupa», 5 marzo 1911.

492

Orano, *Nathan e il blocco* cit.

493

P. Orano, *Limbonitore di sogni*, in «La Lupa», 28 maggio 1911.

494

P. Mantica, *Soddisfatti?*, ivi, 2 luglio 1911, e L. Tancredi, *La verità su Francesco Ferrer*, ivi, 20 agosto 1911.

495

Trafiletto firmato Y, in «La Lupa», 16 luglio 1911. A Orano rispose l'avvocato ebreo romano R. Ottolenghi, *L'omicidio rituale e le infinite colpe del quattrino giudaico*, ivi, 30 luglio 1911. Per una lettura degli articoli antisemiti di Sorel, cfr. S. Sand, *Sorel, les juifs, l'antisémitisme*, in «Cahiers Georges Sorel», II, 1984, pp. 37-57.

496

Orano, *Il gioco di Luzzatti* cit. Cfr. anche Fovel, *Dai radicali di Alba all'alba dei radicali* cit.

497

Orano, *Nel solco della guerra* cit., pp. 115 e 133-34.

498

«Chi non si sente un poco figlio di quei movimenti, chi non serba un poco di quella passione? In fondo quello *Sturm und Drang* culturale fu cosa buona e, meglio, fu punto di ritrovo di forze diverse che momentaneamente convergevano»: così P. Togliatti, in «L'Ordine Nuovo», 15 maggio 1919, ora in Id., *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 27. L'ultima indagine di Emilio Gentile su questo contesto è *La nostra sfida alle stelle: futuristi in politica*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 17 sgg., ma cfr. soprattutto L. Cafagna, *C'era una volta*, Marsilio, Venezia

1991, pp. 35 sgg. e, dello stesso Gentile, *Il mito dello Stato nuovo*, Laterza, Roma-Bari 1982.

499

Cfr. P. Orano, *Israele italiana e la guerra*, in «Il Giornale d'Italia», 10 marzo 1918; l'articolo di Mussolini fu pubblicato sul «Popolo d'Italia» il 4 luglio 1919 (ora in Id., *Opera scelta*, Hoepli, Milano 1939, p. 104). P. Orano (L. Razza) è il probabile autore anche dell'apologia di Proudhon, *Pier Giuseppe Proudhon e il comunismo*, apparsa su «Pagine Libere» del 15 marzo 1920, pp. 56-58.

500

[A. Gramsci], *Torino città di provincia*, in «Avanti!», ed. piemontese, 17 agosto 1918, ora in A. Gramsci, *Scritti giovanili*, Einaudi, Torino 1958, pp. 298-300.

501

Mussolini, *La dottrina del fascismo* cit., p. 2.

502

La ripresa da parte di Mussolini nel 1932 degli argomenti cardinali degli scritti di Paolo Orano del periodo 1902-14 è impressionante: Mussolini rivendica le origini sindacaliste e combattentistiche del fascismo, e le mette in relazione con l'agitazione antipolitica dell'età giolittiana. «Il fascismo non fu tenuto a balia da una dottrina elaborata in precedenza, a tavolino: nacque da un bisogno di azione e fu azione; non fu partito, ma, nei primi due anni, antipartito e movimento. [...] Anzitutto il fascismo [...] non crede alla possibilità né all'utilità della pace perpetua. Respinge quindi il pacifismo che nasconde una rinuncia alla lotta e una viltà - di fronte al sacrificio» (*La dottrina del fascismo* cit., pp. 9 e 11). E oranesco appare lo stile con cui esprime il disprezzo per la democrazia come «stato sociale nel quale una massa degenerata non avrebbe altra preoccupazione che godere i piaceri ignobili dell'uomo volgare» (*ibid.*, p. 15).

503

Mussolini, *Opera Omnia* cit., vol. 4, pp. 144, 145 e 192, su cui cfr. De Felice, *Mussolini il duce. Lo Stato totalitario* cit., p. 144.

504

Orano, *Gli ebrei in Italia* cit., pp. 13-14 e 24-25.

505

Ibid., pp. 51 sgg.

506

Ibid., p. 73. Orano si riferisce al testo *L'antisémitisme. Son histoire et ses causes*, pubblicato da Bernard Lazare nel 1894, su cui rinvio alle pagine penetranti di Hannah Arendt, *Herzl and Lazare* cit.

507

Orano, *Gli ebrei in Italia* cit., p. 76.

508

Ibid., p. 84.

509

Ibid., p. 115. Orano polemizzò anche con i dirigenti fascisti ebrei come Ettore Ovazza e il suo giornale «La nostra bandiera», che avevano mancato il tentativo di pervenire al controllo sull'Unione delle Comunità Ebraiche, profittando dei provvedimenti di centralizzazione e normalizzazione varati dal regime; l'opposizione della maggioranza

delle comunità ebraiche a Ovazza venne letta peraltro come una prova della inaffidabilità degli ebrei (cfr. Pini, *Filo diretto con Palazzo Venezia* cit., p. 167). De Michelis, *Il manoscritto inesistente* cit., p. 224, nota 84, menziona una copia del libro di Ettore Ovazza, *Sionismo bifronte* (1935) dedicata a Paolo Orano. Durante la guerra Ovazza morì in un eccidio nazista; cfr. Sarfatti, *Gli ebrei negli anni del fascismo* cit., p. 1662. Cfr. soprattutto A. Stille, *Uno su mille. Cinque famiglie ebraiche durante il fascismo*, Mondadori, Milano 1991.

510

Cantimori, *Prefazione* a De Felice, *Storia degli ebrei italiani* cit., p. XXVII.

511

P. Orano, *Il Fascismo*, Pinciana, Roma 1935, pp. 142-43.

512

H. Belloc, *Gli ebrei*, Vita e Pensiero, Milano 1934, p. VIII.

513

A. Romanini, *Ebrei, cristianesimo, fascismo*, Arti grafiche dei comuni, Empoli 1936, pp. 16-19. Per le posizioni tradizionalistiche cattoliche, cfr. monsignor Giovanni Cazzani, vescovo di Cremona, *Unità cristiana e giudaismo. Pastorale per la Quaresima 1939*, Tipografia Buona Stampa, Cremona 1939, p. 21; per la sintonia con tali posizioni da parte di Roberto Farinacci, cfr. la conferenza intitolata *La Chiesa e gli ebrei*, da lui tenuta il 7 novembre 1937 in occasione della inaugurazione annuale dell'Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Tipografia Tevere, Roma 1938-XVI, pp. 1-16.

514

A. Levi, *Noi ebrei. In risposta a Paolo Orano*, Pinciana, Roma 1937-XV, pp. 42 sgg.

515

Orano, *Gli ebrei in Italia* cit., p. 123.

516

G. Sottochiesa, *Sotto la maschera d'Israele*, La Prora, Milano 1937, p. 55. Anche Sottochiesa dichiarava di voler impostare la questione ebraica coniugando «giustizia latina e intransigenza cattolica» (*ibid.*, p. 27): cfr. F. Rasera, *Gino Sottochiesa*, in «Materiali di lavoro», 1988, nn. 1-4, p. 195; R. Moro, *Propagandisti cattolici del razzismo antisemita in Italia*, in Brice e Miccoli (a cura di), *Les racines chrétiennes* cit., p. 275; nonché G. Miccoli, *L'antisemitismo tra Otto e Novecento: continuità e mutamenti*, in U. Fortis (a cura di), *L'antisemitismo moderno e contemporaneo*, Zamorani, Torino 2004, pp. 15 sgg.

517

Si vedano i risultati della ricerca coordinata sul caso toscano da Enzo Collotti: *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, vol. 1, parte 2, *Stampa regionale e pubblicistica razzista di fronte alla questione ebraica*, Regione Toscana - Carocci Editore, Firenze 1999, pp. 225-433, con i saggi sulla «Nazione» di Firenze, «Il Telegrafo» e «Sentinella Fascista» di Livorno, «Il Bargello» fiorentino e «Il Ferruccio» pistoiese.

518

La tesi è stata sostenuta, com'è noto, da De Felice, *Mussolini il duce. Lo Stato totalitario* cit., e da Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica* cit., p. 118.

519

Il cosiddetto «manifesto» degli scienziati razzisti fu pubblicato con il titolo *Il fascismo e i problemi della razza*, sul «Giornale d'Italia» del 15 luglio 1938, a p. 1. Caduto in disgrazia, Landra fu difeso da Preziosi, ma Bottai e Acerbo l'ebbero vinta; cfr. Matard-Bonucci, *L'Italie fasciste* cit., p. 296. Per le posizioni di G. Acerbo, cfr. il suo libro *I fondamenti della dottrina fascista della razza* cit., pp. 95-96 (ma anche De Francisci, *Civiltà romana* cit.). Su questo punto cfr. D. Bidussa, *I caratteri «propri» dell'antisemitismo italiano*, in AA.VV., *La menzogna della razza*, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Bologna 1994, pp. 113-24.

520

De Felice, *Mussolini il duce. Lo Stato totalitario* cit., pp. 279 sgg. Cfr. la lettera in cui Guido Landra ricapitolò la propria impresa dopo il suo allontanamento: lettera di Guido Landra a Benito Mussolini, 27 settembre 1940, in Archivio Centrale dello Stato, Segreteria particolare del Duce, Carteggio ordinario (1922-43), b. 476, fasc. 183506, «Landra dr. Guido» (riprodotta in AA.VV., *La menzogna della razza* cit., pp. 367-68).

521

De Felice, *Mussolini il duce. Lo Stato totalitario* cit., pp. 141-43.

522

G. Papini, *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1958-66, vol. 5, pp. 17 sgg. e 473 sgg.

523

M. Isnenghi, *Giovanni Papini*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 99.

524

M. M. Sala, *Russia & Israel. Tra le spire della sacerdotessa d'Israel*, Sbaraglio, Como 1932.

525

Cazzani, *Unità cristiana e giudaismo* cit.

526

Farinacci, *La Chiesa e gli ebrei* cit.

527

Dietro lo pseudonimo di Abramo Levi si nascondeva Alfredo De Donno, giornalista, amico e biografo di Paolo Orano. Nella compiacente replica a Orano (Levi, *Noi ebrei* cit., pp. 230-39) De Donno, pur rifiutando la sua tesi, ne propose una elogiativa rassegna stampa. Cfr. Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica* cit., p. 423 e Matard-Bonucci, *L'Italie fasciste* cit., p. 101.

528

M. Lolli, *Ebrei, Chiesa e fascismo*, Mantero, Tivoli 1938, pp. 111-27.

529

Romanini, *Ebrei, cristianesimo, fascismo* cit., p. 183. Cfr. anche Moro, *Propagandisti cattolici del razzismo antisemita* cit., pp. 283-84.

530

Romanini, *Ebrei, cristianesimo, fascismo* cit., p. 54.

531

Sottocchia, *Sotto la maschera d'Israele* cit., pp. 13-14.

532

P. Barbera, *La questione giudaica ed il sionismo*, in «La Civiltà

Cattolica», 1937, vol. II, pp. 671 sgg., su cui cfr. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo tra Otto e Novecento* cit., p. 1561, nonché R. Taradel e B. Raggi, *La segregazione amichevole. La «Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Editori Riuniti, Roma 2000.

533

Sulla persecuzione degli universitari cfr. F. Pelini e I. Pavan, *La doppia epurazione. L'Università di Pisa e le leggi razziali tra guerra e dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2009 (ma già R. Finzi, *L'università italiana e le leggi antiebraiche*, Editori Riuniti, Roma 1997, nuova ed. ampliata, ivi 2003).

534

V. Foa, *Passaggi*, Einaudi, Torino 2000, p. 41. «L'Orano del resto è sempre stato assai noto per la sua coerenza nell'incoerenza. Non comprerò certo il suo libro, ma mi piacerebbe leggere l'articolo di Lattes; volete provare a mandarmelo?» Il riferimento è alla recensione di Orano pubblicata da D. Lattes, *Un libro sugli ebrei in Italia*, in «Israel», 15 aprile 1937: cfr. V. Foa, *Lettere della giovinezza. Dal carcere 1935-1943*, a cura di F. Montevecchi, Einaudi, Torino 1998: lettere del 16 e del 30 aprile 1937, pp. 222 e 225-27.

535

A. B. Yehoshua, *La radice dell'antisemitismo*, in Id., *Antisemitismo e sionismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 14.

536

La citazione è da Arendt, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 9 (cfr. anche Id., *The Moral of History*, in «Jewish Studies», VIII, gennaio 1946, n. 1, ora in Id., *Jewish Writings* cit., pp. 312-16; trad. it. in *Ebraismo e modernità* cit.). La tesi dell'adozione e della fusione nella propaganda del regime delle configurazioni ideologiche più diverse (l'antisemitismo liberale, cattolico, socialista, razziale e nazionalista) è stata sostenuta da Cassata, «*La Difesa della Razza*» cit., p. 115. Ma sulla stessa «Difesa della Razza» il paradigma del complotto si fece più consistente alla vigilia della guerra. Cfr. ad esempio C. Barduzzi, *Cattolici e Giudei in Francia*, in «La Difesa della Razza», II, 20 maggio 1939, n. 14, p. 28.

537

Cfr. M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, Einaudi, Torino 2000, p. 166. Sulla legislazione unitaria e il confronto con le norme vigenti negli Stati di Antico Regime, cfr. G. Fubini, *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998, pp. 83-106; A. Spinosa, *Le persecuzioni razziali in Italia*, in «Il Ponte», VIII, 1952-53, nn. 7, 8 e 11, luglio, agosto e novembre (in particolare la Parte I, *Origini* cit., pp. 975 sgg.); nonché G. Fubini, *La legislazione razziale nell'Italia fascista. Normativa e giurisprudenza*, in *La legislazione antiebraica in Italia ed in Europa* cit., pp. 17 sgg. Sull'esproprio delle proprietà immobiliari, nel caso di Torino, cfr. F. Levi, *I sequestri e le confische dei beni immobiliari agli ebrei. Il contesto normativo e la realtà torinese*, in Id. (a cura di), *Le case e le cose. La persecuzione degli ebrei torinesi nelle carte dell'Egeli 1938-1945*, Quaderni dell'Archivio Storico, Torino 1998, pp. 17-110.

538

Sui decreti di socializzazione del 13 gennaio 1944, cfr. M. Legnani, *Potere, società ed economia nel territorio della Repubblica Sociale Italiana*, in «Italia Contemporanea», 1998, n. 4, pp. 25 sgg.

Cfr. T. W. Mason, *Arbeiterklasse und Volksgemeinschaft. Dokumente und Materialien zur deutschen Arbeiterpolitik 1936-1939*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1975. La tesi sul nesso tra crisi interna e guerra è in T. W. Mason, *Innere Krise und Angriffskrieg*, in F. Forstmeier e H. E. Volkmann (a cura di), *Wirtschaft und Rüstung am Vorabend des Zweiten Weltkrieges*, Droste, Düsseldorf 1975, pp. 155 sgg. (contro cui cfr. R. Overy, *Germany, «Domestic Crisis» and War in 1939*, in «Past and Present», CXVI, 1987, pp. 138-68). Si veda infine l'ultima raccolta di saggi di T. W. Mason, *Nazism, Fascism and the Working Class*, a cura di J. Caplan, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1995.

540

È ancora essenziale il saggio di S. Hoffmann, *Collaborationism in France during World War II*, in «Journal of Modern History», XL, 1968, n. 3, pp. 375-96. Il miglior studio sulle politiche amministrative, economiche e sociali di Vichy è quello di Paxton, *Vichy France* cit., capp. II e III. Cfr. anche J.-P. Azéma, *La collaboration*, PUF, Paris 1975.

541

S. Friedländer, *Storia in situazione estrema. Ernst Kantorowicz e Marc Bloch di fronte all'Olocausto*, in Id., *Aggressore e vittima cit.*, pp. 59 sgg.

542

M. Bloch, *L'étrange défaite. Témoignage écrit en 1940*, Gallimard, Paris 1990, pp. 164-65 (trad. it. *La strana disfatta*, Einaudi, Torino 1995).

543

Rinvio - a proposito del patriottismo dello storico francese - a M. Bloch, *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni*, Donzelli, Roma 1994, pp. 3-77. Le *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, apparso sulla «Revue de Synthèse Historique», XXXIII, 1921, hanno richiamato l'attenzione di C. Ginzburg, *A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch*, in «Studi Medievali», s. III, VI, 1965, n. 1. Su Bloch ufficiale nel 1939-40, cfr. G. Arnaldi, *Introduzione*, a M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1969, pp. VII-XXXIII, e B. Geremek, *Marc Bloch. Historien et résistant*, in «Annales ESC», 1986, n. 41, pp. 1091-105.

544

Friedländer, *Storia in situazione estrema cit.*, pp. 63-65.

545

Ibid., p. 68.

546

Ibid., pp. 67-68.

547

Ibid., p. 72.

548

E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 2001. Sulla sua cultura romantico-nazionalista, cfr. E. Grünwald, *Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk*, «Kaiser Friedrich der Zweite», Steiner, Wiesbaden 1982, pp. 15 sgg.; nonché A. Boureau, *Histoires d'un historien: Kantorowicz*, Gallimard, Paris 1990, pp. 74-105.

549

E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Deutsche Verlags Anstalt, Stuttgart-Berlin 1932, p. 9.

550

Id., *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Francke, Bern 1950, p. 404 (trad. it. *Letteratura della letteratura*, il Mulino, Bologna 1984). Cfr. anche R. Nagel (a cura di), *Briefe von Ernst Curtius an Carl Schmitt 1921-22*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», 1982, n. 218, pp. 10-12, su cui si legga R. Antonelli, *Filologia e modernità*, introduzione a E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. XVI.

551

Cfr. E. R. Curtius, *Essai sur la France*, Grasset, Paris 1932, p. 81. Un'affermazione analoga è in J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), il Mulino, Bologna 1962, p. 12. In *Nelle ombre del*

domani, saggio introduttivo a J. Huizinga, *La crisi della civiltà* (1935), Einaudi, Torino 1978, p. XXIV, fu Cantimori a osservare che la diagnosi di Huizinga aveva molti elementi in comune con la critica di Curtius. Nel 1942 Huizinga avrebbe messo mano a un nuovo saggio, rimasto inedito e pubblicato postumo, con il titolo *Geschonden Wereld* (trad. it. *Lo scempio del mondo*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 69-105); in quest'ultimo testo, l'analisi del concetto di civiltà (*Kultur, Beschaving, Zivilisation*) indusse invece Huizinga a conclusioni diverse da quelle di Curtius (pp. 22 sgg.): «le perdite di civiltà negli ultimi cent'anni» sarebbero riconducibili, secondo Huizinga, a tre fenomeni: il militarismo (pp. 83 sgg.), «l'abbandono dell'ideale democratico» (pp. 89 sgg.), la «decadenza e lo smarrimento spirituale nella vita pubblica», di cui «l'antisemitismo moderno» e «l'ipernazionalismo» costituiscono le peggiori manifestazioni (pp. 95 sgg. e 103-04). Per il rapporto tra Huizinga e Burckhardt, cfr. E. Ziegler (a cura di), *Jacob Burckhardts Vorlesung über die Geschichte des Revolutionszeitalters in den Nachschriften seiner Zuhörer*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1974, su cui rinvio a M. Ghelardi, *Jacob Burckhardt: «L'epoca della Rivoluzione»*, in «Studi Storici», XXXVIII, 1997, n. 1, pp. 5-15.

552

Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino* cit., pp. 18-19.

553

S. George e F. Gundolf, *Briefwechsel*, a cura di R. Boehringer e G. P. Landmann, Kupper, Düsseldorf 1962, pp. 284-86. La critica agli atteggiamenti autoritari di questi ambienti letterari venne proposta da V. Klemperer nell'«Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», 1919, n. 139, pp. 256-58 (citato da Antonelli, *Filologia e modernità* cit., p. x, nota 9). Espulso dall'università e obbligato alla clandestinità, il professore ebreo Victor Klemperer si dedicò allo studio minuzioso della trasformazione dei linguaggi e dei codici di comunicazione sotto il Terzo Reich.

Il rapporto tra le concezioni di Ernst Kantorowicz e Curtius è stato affrontato da A. R. Evans in *On Four Modern Humanists, Hofmannstahl, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, Princeton University Press, Princeton 1970, pp. 84-149, nonché in diversi contributi del convegno del 1986: W. Berschin e A. Rothe (a cura di), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven: Heidelberger Symposium zum hundertsten Geburtstag, 1986*, Winter, Heidelberg 1989.

554

Bloch, *L'étrange défaite* cit., pp. 137-39. «Franc-Tireur» aveva pubblicato il volume nel 1946, con una prefazione di Georges Altman, ricca di dettagli sulla vita del resistente Narbonne, e alla prima edizione ne seguì una seconda, nel 1957, arricchita dal *Testamento* redatto da Bloch nel 1941 e da alcuni articoli scritti negli anni della clandestinità. Di questa seconda edizione apparvero diverse recensioni, ad opera di D. Thomson («International Affairs», 1957, n. 23, p. 413); di A. Garosci («Rivista Storica Italiana», LXXI, 1959, pp. 163-69); di G. Wright («American Historical Review», 1958-59, p. 487). E. Gencarelli è tornato sul testo di Bloch nei «Quaderni del Movimento di Liberazione in Italia», aprile-giugno 1971, pp. 99-114. Per notizie più dettagliate, si veda J. C. Cairus, *Some Recent Historians and the «Strange Defeat» of 1940*, in «Journal of Modern History», 1974, n. 46, pp. 60-85.

555

Lettera di Marc Bloch a Lucien Febvre, 8 settembre 1940, Archives

Nationales, Paris, MI 318 I, citata da C. Fink, *Marc Bloch. A Life in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 237.

556

Bloch, *L'étrange défaite* cit., pp. 27-28. Cfr. anche le lettere di Marc Bloch ad Alice Bloch, in particolare quelle datate 31 agosto e 14 settembre 1939, conservate nella Collection Étienne Bloch, La Haye (citata da Fink, *Marc Bloch* cit., p. 207). Nella corrispondenza di Bloch del 1939 e del 1940 sono già presenti i temi poi sviluppati in *L'étrange défaite*: si veda ad esempio l'attacco al primo ministro Daladier dopo l'occupazione della Polonia: lettera di Marc Bloch a Étienne Bloch, 22 ottobre 1939 (Collection Étienne Bloch, citata in Fink, *Marc Bloch* cit., p. 208) e lettera di Marc Bloch a Lucien Febvre, 15 ottobre 1939 (Archives Nationales, MI 318 I, citata *ibid.*, p. 211). Anche le accuse all'esercito furono anticipate in una lettera di Marc Bloch a Ferdinand Lot, 3 novembre 1939 (Archive de l'Institut Charles Lot, citata *ibid.*, p. 213) e poi riprese in *L'étrange défaite* cit., pp. 29-30 e 126-38. Il giudizio di Bloch è stato riproposto da W. Shirer, *La caduta della Francia*, Einaudi, Torino 1971, pp. 326-484.

557

Cfr. Arnaldi, *Introduzione all'Apologia della storia o il mestiere di storico* cit., p. XI: Arnaldi commenta qui due passi dell'*Étrange défaite* (p. 21) e dell'*Apologia* (p. 25), ai quali Fink ha accostato una nota del testamento (Fink, *Marc Bloch* cit., p. 205). Sono importanti anche le osservazioni di F. Bédarida in *Marc Bloch historien, soldat et père de famille*, in F. Bédarida e D. Peschanski (a cura di), *Marc Bloch à Étienne Bloch. Lettres de la «drôle de guerre»*, Cahiers de l'Institut du Temps Présent, Paris 1991, pp. 24 sgg.

558

Entrambi manifestarono alcune riserve sul metodo di lavoro di Benda: «Dopo tutto, è appunto colpa nostra, di noi storici, se tutti ignorano così radicalmente quel poco che facciamo – se un Valéry, un Benda, che in verità non sono poi così ignari, sono potuti passare a fianco dell'opera di un Pirenne, senza conoscerla» (M. Bloch a L. Febvre, Strasburgo, 1° maggio 1935, in M. Bloch e L. Febvre, *Correspondance*, vol. 2, *De Strasbourg à Paris 1934-1937*, a cura di B. Müller, Fayard, Paris 2003, p. 235). Cfr. anche la lettera di L. Febvre a M. Bloch, Parigi, febbraio 1934, in *Correspondance*, vol. 2 cit., p. 17. Febvre aveva recensito un saggio di Benda (*Esquisse d'une histoire des Français dans leur volonté d'être une nation*, Gallimard, Paris 1932): cfr. L. Febvre, *Entre l'histoire à thèse et l'histoire manuel. Deux esquisses récentes d'histoire de France: M. Benda, M. Seignobos*, in «Revue de Synthèse», V, 1933, pp. 205-36. Altri cenni a Benda sono nella lettera di L. Febvre a M. Bloch, Loctudy, 12 settembre 1933, in M. Bloch e L. Febvre, *Correspondance*, vol. 1, *La naissance des Annales 1928-1933*, a cura di B. Müller, Fayard, Paris 1994, p. 406.

559

L'espressione è di É. Berth, *Les méfaits des intellectuels*, Marcel Rivière, Paris 1926², p. 68. Su Benda si veda anche il *Journal* (inedito) di Daniel Halévy, alla data del 3 marzo 1925 (citato da J. Belpomme, *Julien Benda essayiste et publiciste*, tesi dell'Université de Paris-Nanterre, 2000, vol. 1, p. 79). Rinvio anche a S. Laurent, *Daniel Halévy*, Grasset, Paris 2001, p. 344. Note interessanti sono anche in J. Paulhan e A. Gide, *Correspondance 1918-1951*, a cura di F. Grover e P. Schartenberg-Winter, Gallimard, Paris 1998, pp. 92 sgg., e in A. Gide, *Journal*, a cura

di É. Marty e M. Sagaert, 2 voll., Gallimard, Paris 1996-97, vol. 1, p. 635.

560

J. Benda, *Une philosophie pathétique*, in «Cahiers de la Quinzaine», 1913, n. 2. Cfr. anche J. Benda, *Belphégor*, Émile-Paul, Paris 1918, pp. 154-55 (e su Belphégor, «demone del patetico», cfr. A. Thibaudet, *Les Princes lorrains*, Grasset, Paris 1924, p. 123). Rinvio infine a M. Martin Du Gard, *Les mémorables* (1935), Gallimard, Paris 1999, pp. 637 sgg.

561

Cfr. Laurent, *Daniel Halévy* cit., p. 344, nonché L. Brisset, *La NRF de Paulhan*, Gallimard, Paris 2003: la vicenda è ricostruita nelle lettere tra Paulhan e Gide, *Correspondance* cit., p. 72.

562

J. Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris 1927, pp. 10-11.

563

Ibid., p. 65. Su questo passo si vedano le osservazioni di A. Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, Paris 2005, p. 311, nota 4. Secondo Bobbio il maestro degli irrazionalisti era stato Bergson: «Il successo [della filosofia di Bergson] dipende[va] dal fatto che essa pone[va] il primato del femminile sul virile, del musicale sul plastico, del balbettamento sulla parola, dell'informe sul formato; e perciò si pone[va] come la filosofia di tutti gli inquieti, dei torbidi, delle anime in pena, accomunando i mistici (Péguy) agli esaltatori della violenza (Sorel)» (N. Bobbio, *Julien Benda*, in «Il Ponte», agosto-settembre 1956, p. 1380).

564

Cfr. G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (1909), Marcel Rivière, Paris 1921, pp. 360 sgg. e C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in «Nouvelle Revue Française», luglio 1919, pp. 161-201. Di *fascist legacy* per Charles Péguy ha scritto anche David Carroll, *French Literary Fascism. Nationalism, Anti-Semitism and the Ideology of Culture*, Princeton University Press, Princeton 1945, pp. 42-70.

565

Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 2, Quaderno 10 (1932-35), p. 1303. Più avanti, in *Punti per un saggio su B. Croce. Croce e J. Benda* (pp. 1333-34), Gramsci commenta l'articolo di Benda, *Comment un écrivain sert-il l'universel?*, pubblicato in «Nouvelles Littéraires», 2 novembre 1929, e il saggio di Benedetto Croce, *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1927², pp. 202 e 210.

566

Cfr. J. Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris 1946, *Préface à la nouvelle édition*, p. 30 (trad. it. *Il tradimento dei chierici*, Einaudi, Torino 1976).

567

Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 2, Quaderno 10, p. 1303.

568

Bloch, *L'étrange défaite* cit., pp. 128 sgg.

569

Carlo Morandi, nella recensione di A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Mondadori, Milano 1946, pubblicata su

«Belfagor», luglio 1947, p. 503, accostava l'opera di Omodeo al Croce della *Storia d'Europa nel secolo XIX* (pubblicata negli «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli», 1931 e 1932, e poi in volume nel 1932; vedasi però anche l'edizione a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1999², con una *Nota del curatore*, pp. 450 sgg.). Di Adolfo Omodeo, Morandi discusse anche i saggi raccolti nel volume *Un reazionario. Il conte J. De Maistre*, Laterza, Bari 1939, nonché quelli dedicati al cattolicesimo controrivoluzionario, al cardinal Consalvi e a *Lamennais apologeta del cattolicesimo*, pubblicati da Einaudi con il titolo *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione*, Torino 1946. Su Omodeo sono importanti i saggi di A. Garosci, *Adolfo Omodeo. 1. La storia e l'azione; 2. La guerra, l'antifascismo e la storia; 3. Guida morale e guida politica*, in «Rivista Storica Italiana», 1965, pp. 173-98 e 639-85 e 1966, pp. 146-83. Segnalo anche il mio *Politiche e religioni moderne nel giudizio storico di A. Omodeo*, in «Critica Storica», 1989, n. 4, pp. 622 sgg. e G. De Marzi, *Adolfo Omodeo. La storiografia della Restaurazione francese*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982. Di De Marzi, cfr. anche *Adolfo Omodeo. Itinerario di uno storico*, Quattroventi, Urbino 1988, nonché S. Mastellone, *Adolfo Omodeo e l'età della Restaurazione*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», n.s., VI, 1975-76, pp. 243-58 (le tesi di De Marzi e Mastellone sono state discusse successivamente anche da M. Mustè, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 343 sgg.).

570

Cfr. B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1913, p. 47 e *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1919, *passim*; su questi testi, cfr. N. Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, pp. 227-36. La recensione di Croce a T. Mann (*Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer, Berlin 1918) apparve su «La Critica», XVIII, 1920, pp. 182-83. Già nei *Pensieri di guerra* Thomas Mann aveva codificato l'opposizione tra *Zivilisation* e *Kultur* quando aveva scritto che «civilizzazione e cultura non soltanto non sono la stessa cosa, sono due cose opposte» (T. Mann, *Gedanken im Kriege*, in «Die Neue Rundschau», novembre 1914, ora in Id., *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1960-74, vol. 13, ed. integrata nel 1974, pp. 527-45). Si veda anche l'ultima lettera scritta al fratello Heinrich prima dello scoppio della guerra, in data 18 settembre 1914: T. Mann e H. Mann, *Briefwechsel 1900-1949*, a cura di H. Wysling, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main 1995³, p. 172. Nelle *Betrachtungen* si legge: «Fra gli inediti di Nietzsche si è trovata una definizione dei *Maestri cantori* di un'incredibile forza di intuito, questa: "Maestri cantori, l'opposto di civilizzazione, l'elemento tedesco opposto a quello francese". Questo appunto è di un valore incalcolabile. Nel lampo abbagliante di una critica geniale si profila, per un attimo, l'antitesi su cui verte la fatica di questo libro: è il contrasto, per viltà tante volte rinnegato e contestato, l'immortale reale contrasto fra musica e politica, fra germanicità e civilizzazione. Tale antagonismo resta, da parte dei tedeschi, un fatto confessato con ritrosia, uno stato d'animo, qualcosa che appartiene all'anima, non afferrabile con l'intelletto e appunto per questo privo di spirito aggressivo. Dalla parte della civilizzazione l'antagonismo è odio politico; e come potrebbe essere diversamente? Essa è politica in tutto e per tutto, è la politica stessa, e il suo odio può essere, anzi deve essere soltanto e immediatamente politico. Lo spirito politico, in quanto illuminismo

democratico e umana civilizzazione, è non tedesco» (T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997, pp. 51-52).

571

Si veda la lettera di Croce datata giugno 1925 a Silvio Spaventa in S. Spaventa, *Lettere politiche*, a cura di G. Castellano, Laterza, Bari 1926, pp. 5-8, nonché B. Croce, *Liberalismo* (1925), ora in Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1955³, pp. 283-88. *Cultura germanica in Italia nell'età del Risorgimento* (1927) è ora in *Uomini e cose della vecchia Italia*, Laterza, Bari 1956³, pp. 254-66. Il giudizio, contenuto nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Laterza, Bari 1928, pp. 117-88), sull'importazione dalla Germania dei miti nazionalisti suscitò la protesta di Karl Vossler (cfr. la lettera di Vossler a Croce del 10 maggio 1928, in *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, Laterza, Bari 1951, pp. 309-10).

572

O. Besomi e H. Wysling, *La corrispondenza Croce-Mann*, in «Archivio storico ticinese», LXI, 1975, pp. 33-48, su cui A. Venturelli, *T. Mann e B. Croce. Un confronto tra due borghesie*, in «Studi Germanici», XIII, 1975, pp. 333-53.

573

Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 2, Quaderno 10, p. 1361. Si veda anche A. Omodeo, *Recensione a P. Gobetti. Risorgimento senza eroi*, ora in Id., *Difesa del Risorgimento*, Einaudi, Torino 1955, p. 436, e una valutazione analoga si legge in B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931, pp. 347-52 (mi riferisco in particolare a: *Constant e Jellinek, intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli», 1931, pp. 241-47 e 301-08).

574

Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione* cit., pp. 180-81. La critica coinvolgeva anche le presunte implicazioni autoritarie del pensiero di Giuseppe Mazzini: cfr. *La missione politica e religiosa di Giuseppe Mazzini*, in G. Mazzini, *Scritti scelti*, a cura di A. Omodeo, Milano 1934, pp. 5-16, nonché la recensione a G. Mazzini, *Scritti editi e inediti* (vol. 77, Galeati, Imola 1938), in «La Critica», XXXVI, 1938, pp. 445-48 (e analoghi spunti sono in G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari 1925, pp. 367-70). La posizione di Croce e Omodeo fu criticata da H. A. L. Fisher, *A History of Europe*, vol. 3, *The Liberal Experiment*, Edward Arnold, London 1936 (trad. it. *Storia d'Europa*, Laterza, Bari 1955). Vicine a quelle di Croce, invece, furono le letture di Werner Kaegi e Johan Huizinga: nel 1938 Kaegi in *Der Kleinstaat im europäischen Denken* (in Id., *Historische Meditationen*, Fretz & Wasmuth, Zürich 1942, pp. 249-314), riprese il giudizio di Burckhardt; Huizinga offrì un giudizio analogo in *Wachstum und Formen des nationalen Bewusstseins in Europa*, in Id., *Im bann der Geschichte*, Akademische Verlagsanstalt Pantheon, Basel 1942 (trad. it. *Sviluppo e forme della coscienza nazionale in Europa sino alla fine del secolo XIX*, in Id., *Civiltà e storia. Studi sulla teoria e il metodo della storia e studi sulle idee storiche*, Guanda, Modena-Roma 1946, pp. 171 sgg.).

575

F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari 1951, p. 103. La lezione di Burckhardt sull'ideale del «piccolo

«Stato» era stata assimilata da Chabod attraverso le pagine di Kaegi, *Der Kleinstaats im europäischen Denken* cit. (cfr. G. Sasso, *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Guida, Napoli 1985, p. 117). Rinvio anche a F. Chabod, *L'idea di Europa. Prolusione al corso di Storia Moderna dell'Università di Roma*, 22 gennaio 1947, in Id., *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, a cura di L. Azzolini, il Mulino - Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna 1995, pp. 139-204.

576

L'occasione fu il necrologio di Carlo Antoni preparato da Momigliano per la «Rivista Storica Italiana»: *Necrologio Carlo Antoni 1896-1959*, in Chabod e Momigliano, *Un carteggio del 1959* cit., p. 82. La definizione di Momigliano è a p. 89 (cfr. anche la lettera di Venturi a Momigliano del 17 novembre 1959, *ibid.*, p. 140).

577

Lettera di Chabod a Momigliano, 5 novembre 1959, *ibid.*, p. 105. Cfr. anche F. Chabod, *L'idea di Nazione*, a cura di A. Saitta ed E. Sestan, Laterza, Bari 1962, pp. 36 sgg. (su cui cfr. J. S. Woolf, *Il nazionalismo in Europa*, Unicopli, Milano 1994, pp. 7-43 e Sasso, *Il guardiano della storiografia* cit., pp. 30 sgg.). Sono infine importanti le note di L. Azzolini nell'*Introduzione* a Chabod, *Idea di Europa e politica dell'equilibrio* cit., pp. XXIII sgg., nonché di R. De Felice, *Gli storici italiani nel periodo fascista*, in *Federico Chabod e la «nuova storiografia» italiana dal primo al secondo dopoguerra*, a cura di B. Vigezzi, Jaca Book, Milano 1983, pp. 509-607. Nelle sue lezioni, tenute all'Università di Parigi e poi raccolte nel volumetto *L'Italia contemporanea 1918-1948*, Einaudi, Torino 1961, Chabod negava l'esistenza di una tradizione antiebraica e di persecuzione razziale prima del 1938 e dava per certa l'opposizione dell'opinione pubblica veicolata dalla voce della Chiesa cattolica (pp. 96-97).

578

Lettera di Momigliano a Chabod, 10 novembre 1959, in Chabod e Momigliano, *Un carteggio del 1959* cit., pp. 110-11. Rinvio a Imbruglia, *Nazione, Illuminismo, storicismo* cit., pp. 19-76.

579

T. Mann, *Über die Ehe. Brief an den Grafen Hermann Keyserling* (1925), in Id., *Gesammelte Werke* cit., vol. 12, *Reden und Aufsätze*, 1974 (trad. it. *Sul matrimonio. Brindisi a Katia*, Feltrinelli, Milano 1993). Il giudizio sull'Illuminismo come «principio di dissolvimento» è anche nei *Gedanken im Kriege* cit., p. 528.

580

Curtius, *Essai sur la France* cit., pp. 31 e 49.

581

Il riferimento è a G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Ernest Leroux, Paris 1939, su cui cfr. A. Momigliano, *Premesse per una discussione su Georges Dumézil*, in «Opus», II, 1983, p. 331. C. Grottanelli, in *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Sellerio, Palermo 1993, p. 217, ha respinto la lettura di Momigliano, riprendendo una critica di Luciano Canfora (*Ideologie del classicismo*, Einaudi, Torino 1980, pp. 157-59). Il saggio di Momigliano ha poi offerto il destro all'intervento di Carlo Ginzburg: *Mitologia germanica e nazismo. Su un vecchio libro di Georges Dumézil*, in «Quaderni Storici», nuova serie, LVII, dicembre 1984, pp. 857-82. A

Momigliano e a Ginzburg rispose lo stesso Dumézil in una delle sue *Esquisses de mythologie*, comprese in *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Gallimard, Paris 1985, pp. 303 sgg.; anche Didier Eribon si schierò con Dumézil: *Faut-il brûler Dumézil?*, Flammarion, Paris 1992 (ma aveva già pubblicato *Georges Dumézil. Entretiens avec Didier Eribon*, Gallimard, Paris 1987). La risposta di Carlo Ginzburg a Eribon fu pubblicata su «Le Monde des Débats», settembre 1993, p. 22 e ad essa è seguita, nel numero di ottobre, una replica di Eribon, mentre Momigliano riprese la sua critica in *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilisation*, in «H & T», XXIII, 1984, pp. 312-30 (anche in Id., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1987, pp. 135-59 e in trad. it. *Georges Dumézil e l'approccio trifunzionale alla civiltà romana*, in Id., *Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni 1983-1986*, a cura di R. Di Donato, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 45-66). Infine, B. Lincoln ha recensito *L'oubli de l'homme* sul «Times Literary Supplement», 3 ottobre 1986, pp. 1107-08, ora in Id., *Death, War and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, University of Chicago Press, Chicago 1991, pp. 231-43.

582

Isaac, *Genèse de l'antisémitisme* cit. Sulla vita di Isaac, cfr. A. Kaspi, *Jules Isaac, ou La passion de la vérité*, Plon, Paris 2002.

583

J. Isaac, *Les oligarques. Essai d'histoire partielle*, Éditions de Minuit, Paris 1946, pp. 31-58.

584

Klemperer, *LTI* cit., pp. 123 e 42. Di Klemperer cfr. anche *Testimoniare fino all'ultimo. Diari 1933-1945*, Mondadori, Milano 2000. Su Klemperer cfr. S. E. Aschheim, G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer. *Tre ebrei tedeschi negli anni bui*, Giuntina, Firenze 2001, pp. 91-125, nonché E. Cohen Dabah, *Il potere silenzioso del nazismo. La lingua del Terzo Reich*, in C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Edizioni Cronopio, Napoli 2006, pp. 74 sgg.

585

H. Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, conversazione con Günter Gaus trasmessa dalla radio tedesca il 28 ottobre 1964, ora in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 48.

586

E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 137-68.

587

La poesia di Celan, *Todesfuge*, fu stampata in Id., *Der Sand aus den Urnen*, Söxl, Wien 1948 (trad. it. *Fuga dalla morte*, in Id., *Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998, p. 62). Cfr. Härle, *Shoah* cit., pp. 155-87, e T. W. Adorno, *Critica della cultura e società* (1949), in Id., *Prismi* cit., pp. 3 sgg.

588

Per la ricostruzione del rapporto tra Adorno e Celan cfr. P. Celan, *Gespräch im Gebirg* (1959), in Id., *Der Meridian und andere Prosa*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, p. 59 (trad. it. *Conversazione sulla montagna*, in Id., *La verità della poesia*, a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino 1993). Nel 1960 i due avviarono però una corrispondenza: cfr. T. W. Adorno e P. Celan, *Briefwechsel 1960-1968*, a cura di J. Seng, in «Frankfurter Adorno Blätter», VIII, 2003 (su cui cfr. S. Müller-Doohm, *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 610-14; trad. it. *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003).

589

Cfr., su questo punto, Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali* cit., p. 154.

590

P. Levi, *Dello scrivere oscuro* (1976), in Id., *Opere*, Einaudi, Torino 1997, vol. 2, pp. 676-81.

591

H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963, p. 268 (trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964).

592

Id., *Le origini del totalitarismo* cit., p. 391. La definizione del Lager come «universo concentrazionario» risale a D. Rousset, *L'universo concentrazionario* (1946), Baldini & Castoldi, Milano 1997 (e nello stesso anno anche Eugen Kogon aveva esaminato il meccanismo concentrazionario in *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1946).

593

G. Bensoussan, *L'eredità di Auschwitz. Come ricordare?*, Einaudi, Torino 2002, p. 141. Per Hilberg cfr., naturalmente, *La distruzione degli ebrei d'Europa* cit., vol. 2, p. 1209.

594

Gallimard, Paris 1947; trad. it. *La specie umana*, Einaudi, Torino 1969.

595

La vicenda editoriale di *Se questo è un uomo*, è nota. Cfr. E. Ferrero, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Primo Levi, un'antologia della critica*, Einaudi, Torino 1997, pp. VII-VIII, nonché Id., *Nota biografica e fortuna critica*, in P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2007, p. 192. Sulla questione della rimozione in generale cfr. A. Blady Szwajger, *La memoria negata*, Frassinelli, Milano 1992; e, sulla "censura" editoriale, D. Chiapponi, *La lingua dei lager nazisti*, Carocci, Roma 2004, p. 48.

596

A. Foa, *Le stagioni del ricordo*, in S. Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i «testimoni»*, Donzelli, Roma 2007, pp. 83-92.

597

L'espressione è di Annette Wieviorka, *L'era del testimone* cit., p. 72 (ma anche Id., *Le procès Eichmann*, Complexe, Bruxelles 1989). Sul processo contro Eichmann, cfr. anche D. Cesarani, *Adolf Eichmann, anatomia di un criminale*, Mondadori, Milano 2006, pp. 437 sgg., e, a proposito dello scontro suscitato all'epoca dal saggio di Hannah Arendt, G. Smith (a cura di), *Hannah Arendt Revisited. «Eichmann in Jerusalem» und die Folgen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000. Si veda infine l'ultimo contributo di H. Yablonka, *The State of Israel vs Adolf Eichmann*, Schocken Books, New York 2004.

598

Sul fenomeno del negazionismo, cfr. P. Vidal-Naquet e L. Yagil, *Holocaust Denial in France. Analysis of a Unique Phenomenon*, Tel Aviv University, Tel Aviv 1995, oltre che, naturalmente, P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, La Découverte, Paris 1987 (nuova ed. ivi 2005; trad. it. *Gli assassini della memoria*, introduzione di G. Miccoli, Viella, Roma 2008). Si veda infine A. Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Plon, Paris 1992.

599

L'espressione «età della carta» è di Hannah Arendt: *The History of a Great Crime. A Review of «Bréviaire de la haine, le III^e Reich et les juifs» by L. Poliakov* (1952), in Id., *The Jewish Writings* cit., pp. 453-61.

600

Cfr. P. Levi, *La tregua*, in Id., *Opere* cit., vol. 1, p. 205; per le osservazioni su Elie Wiesel, cfr. Levi Della Torre, *Mosaico* cit., pp. 51-79. Sul rischio che la comparazione tra la Shoah e gli altri genocidi possa indurre un riflesso relativistico, cfr. B. Bruneteau, *Il secolo dei genocidi*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 160-70 e Y. Terner, *Gli armeni, 1915-1916. Il genocidio dimenticato*, Rizzoli, Milano 2003. T. Todorov (*Gli abusi della memoria*, Ipermedium, Napoli 1996) replica però che solamente attraverso la comparazione si può comprendere la natura della Shoah.

601

Questo rischio è stato messo a fuoco, con grande lucidità, da A. Ross-Doria, *Memoria e storia. Il caso della deportazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 41-44 e da J.-M. Chaumont, *La concurrence des*

victimes. *Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte, Paris 1997, pp. 9 sgg.

602

Cfr. Wiewiorka, *Déportation et génocide* cit., p. 81 e P. Lagrou, *Victims of Genocide and National Memory. Belgium, France and the Netherlands*, in «Past and Present», febbraio 1997, n. 154, p. 189.

603

Cfr. T. Segev, *Il settimo milione. Come l'Olocausto ha segnato la storia di Israele*, Mondadori, Milano 2001, pp. 1-237.

604

Il riferimento della lettura della Shoah in chiave «intenzionalista» è notoriamente L. S. Dawidowicz, *The War against the Jews 1933-1945*, Penguin, Harmondsworth 1979, pp. 17 sgg.; cfr. anche Friedländer, *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe* cit., nonché Y. Bauer, *The Holocaust in Historical Perspective*, University of Washington Press, Seattle 1978, pp. 31 sgg.

605

A. A. Cohen, *The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust*, Crossroad, New York 1981. L'assenza di un piano a lungo premeditato è stata affermata da Arno J. Mayer in *Soluzione finale. Lo sterminio degli ebrei nella storia europea*, Mondadori, Milano 1990. Una più certa apertura alle tesi della pianificazione intenzionale è quella di P. Burrin, *Hitler e gli ebrei. Genesi di un genocidio*, Marietti, Genova 1994.

606

M. Mauss e H. Hubert, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), ora in M. Mauss, *Œuvres*, vol. 1, *Les fonctions sociales du sacré*, Éditions de Minuit, Paris 1968, pp. 193 sgg. (su cui cfr. A. Prosperi, *Cristianesimo e religioni primitive nell'area di Robert Hertz*, in R. Hertz, *La preminenza della destra e altri saggi*, Einaudi, Torino 1994).

607

Sull'antisemitismo nei paesi islamici, cfr. B. Lewis, *Semiti e antisemiti. Indagine su un conflitto e su un pregiudizio*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 129-267, e G. Kepel, *A ovest di Allah*, Sellerio, Palermo 1996, pp. 141 sgg. Per una rassegna nel più ampio spettro di posizioni antiebraiche moderne cfr. P.-A. Taguieff, *Prêcheurs de haine. Traversée de la judéophobie planétaire*, Mille et une nuits, Paris 2004, pp. 213 sgg.

608

Cfr. Morris, *Vittime* cit., pp. 837 sgg.

609

E. Nolte, *Nazionalismo e bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945*, Sansoni, Firenze 1988, p. 312, ha sostenuto che la soluzione finale della questione ebraica fu una necessaria imitazione del terrore sovietico.

610

Rinvio per l'analisi del collasso del codice culturale antifascista a S. Lupo, *Partito e antipartito. Una storia politica della prima Repubblica. 1946-78*, Donzelli, Roma 2004, pp. 46 sgg. Sulla capacità dell'Unione europea di fronteggiare le conseguenze delle nuove tensioni nazionalistiche, cfr. P. Anderson, *Sogni dell'Europa centrale: Timothy Garton Ash*, in Id., *Spectrum* cit., pp. 90-193; sulla perdita di centralità culturale dell'Europa, cfr. D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University

Press, Princeton 2000.

611

La definizione degli ebrei come i «più europei e meno nazionalisti dei cittadini europei» è in Amos Oz, *Una storia di amore e di tenebra*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 233 sgg. Rinvio anche a S. Trigano, *Gli ebrei come popolo alla prova della Shoah*, in Id. (a cura di), *Pardès. Pensare Auschwitz*, Edizioni Thàlassa De Paz, Milano 1995, pp. 205 sgg.

612

A. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000, pp. 3-55; sul testo e sulle successive ricerche dell'autore, rinvio al mio saggio: *La carne, la morte, la nazione*, in «Passato e Presente», 2006, n. 69, pp. 129-40. Cfr. anche Chabod e Momigliano, *Un carteggio del 1959* cit., p. 131.

613

L'allusione è a S. Satta, *De profundis*, Cedam, Padova 1948 (riedizione Ilisso, Nuoro 2003, con prefazione di R. Bodei, pp. 7-36). Sul nesso fra la tradizione risorgimentale, il fascismo e l'antifascismo rimane insuperato C. Pavone, *Le idee della Resistenza. Antifascisti e fascisti di fronte alla tradizione del Risorgimento*, in «Passato e Presente», gennaio-febbraio 1959, n. 7, pp. 850-918, ora in Id., *Alle origini della Repubblica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 3-69.

614

G. Schwarz, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 174 sgg., e Id., *A proposito di una vivace stagione storiografica. Letture dell'emancipazione ebraica negli ultimi vent'anni*, in «Memoria e Ricerca», maggio-agosto 2005, n. 19, pp. 159-79.

615

Ha osservato lucidamente Alberto Cavaglion che, quando si parla di storia della propaganda e della persecuzione, si allude esclusivamente al 1938, alle leggi razziali, e si colloca quell'evento «su un piedistallo di parole, come se la storia dell'odio contro gli ebrei iniziasse e finisse lassù, sopra il monumento dell'indignazione» (A. Cavaglion, *Ebrei senza saperlo*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2002, pp. 48-49). Rinvio anche a M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e in Italia dall'Illuminismo al Fascismo*, Angeli, Milano 1998, pp. 152-66. Sul problema peculiare dell'improvvisa scoperta del sionismo come risposta allo choc della persecuzione, cfr. G. Voghera, *Quaderno d'Israele*, Studio Tesi, Pordenone 1986 (1ª ed. 1967), nonché D. Bidussa, *La nostalgia del futuro*, introduzione a Enzo ed Emilio Sereni, *Politica e utopia. Lettere 1926-1943*, La Nuova Italia, Firenze 2000.

616

Y. Leibowitz, *Lettera ad Assa Kasher*, in Id., *La fede ebraica*, Giuntina, Firenze 2001, p. 107. Rinvio ancora a S. Trigano, *La transparence opaque. La Shoah entre abus de mémoire et idéologie moderne*, in «Pouvoirs», 2001, n. 97, pp. 95 sgg.; sull'idea di religione sostitutiva, si veda invece A. Ofir, *La nuova religione di Israele*, in «Il Mulino», 1, 1989, pp. 92-100.

617

Cfr., per esempio, le testimonianze raccolte in C. Bricarelli (a cura di), *Una gioventù offesa. Ebrei genovesi ricordano*, Giuntina, Firenze 1995,

pp. 43 sgg.

618

C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 560.

619

Satta, *De profundis* cit., p. 56.

620

La dichiarazione del Consiglio dei ministri del gabinetto Bonomi è in A. G. Ricci (a cura di), *Verballi del Consiglio dei ministri*, vol. 3, *Governo Bonomi 18 Giugno 1944 - 12 Dicembre 1944*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 1990, pp. 3-11. Su questo punto rinvio a M. Battini, *Peccati di memoria. La mancata Norimberga italiana*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 127.

621

Per P. Calamandrei rinvio a *Diario*, vol. 1, 1939-1941, a cura di G. Agosti, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 158 (7 maggio 1940). Su Calamandrei, cfr. N. Bobbio, *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze 1984, e *Cinquant'anni non bastano. Scritti di Norberto Bobbio sulla rivista «Il Ponte» 1946-1997*, Fondazione Monte dei Paschi di Siena - Il Ponte, Firenze 2005; ma anche L. Polese Remaggi, *«Il Ponte» di Calamandrei 1945-1956*, Olschki, Firenze 2001.

622

Satta, *De profundis* cit., pp. 123 sgg.

623

M. Battini, *Le ultime lettere e lo stile del testamento morale*, in «Italia Contemporanea», giugno-settembre 2005, nn. 239-40, pp. 304 sgg., con riferimento a P. Malvezzi e G. Pirelli (a cura di), *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana (8 settembre 1943 - 25 aprile 1945)*, Einaudi, Torino 1952, nonché a M. Franzinelli, *Ultime lettere di condannati a morte e di deportati della Resistenza 1943-1945*, Mondadori, Milano 2005.

624

Sulla questione dei bombardamenti cfr. R. Overy, *The Air War 1939-1945*, Stein and Day, New York 1980 e C. Webster e N. Frankland, *The Strategic Air Offensive against Germany 1939-1945*, 4 voll., H. M. Stationery Office, London 1961. R. Schaffer, *Wings of Judgement. American Bombing in World War II*, Oxford University Press, Oxford 1985, pone il problema della responsabilità morale dei bombardamenti, ma la questione è stata ripresa da J. Friedrich, *La Germania bombardata*, Mondadori, Milano 2004 e da A. C. Grayling, *Tra le città morte*, Longanesi, Milano 2006. Insuperabile rimane W. G. Sebald, *Storia naturale della distruzione. Guerra aerea e letteratura*, Adelphi, Milano 2004, pp. 17-69.

625

Una riflessione acuta è di C. Saletti, *La voce dei sommersi*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 59 sgg.

626

T. Deutscher (a cura di), *L'ebreo non ebreo e altri saggi*, Mondadori, Milano 1969, p. 62. Cfr. D. Bidussa (a cura di), *Ebrei moderni. Identità e stereotipi culturali*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 18 sgg., nonché Trigano (a cura di), *Pardès. Pensare Auschwitz* cit., p. 15.

627

Su questi punti rinvio, nell'ordine, a P. Nora, *Entre mémoire et histoire*, in *Les lieux de mémoire*, 3 voll., Gallimard, Paris 1984-92, vol. 1, *La République*, pp. xv-xxv, e Id., *L'ère de la communication*, *ibid.*, vol. 3, *Les Frances*, pp. 1007 sgg.

628

M. Broszat e S. Friedländer, *A Controversy about the Historicization of National Socialism*, in «New German Critique», primavera-estate 1988, n. 44, pp. 85 sgg. Sul tema è tornato A. J. Mayer, *Memory and History. On the Poverty of Remembering and Forgetting the Judeocide*, in «Radical History Review», primavera 1993, n. 56, pp. 16-18. (Ringrazio Anna Rossi-Doria per avere richiamato la mia attenzione su questi due testi).

629

Come fa invece, in modo inaccettabile, L. Paggi in *Il popolo dei morti. La Repubblica italiana nata dalla guerra 1940-1946*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 7-81.

630

Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire* cit., pp. VII-XI. Nel 2006, nel corso delle manifestazioni organizzate per la commemorazione del centenario della riabilitazione del capitano Dreyfus, Vidal-Naquet ha pronunciato la sua ultima conferenza, intitolata *Mes affaires Dreyfus*, affermando: «Sono dreyfusardo esattamente come sono storico». Cfr. P. Vidal-Naquet, *Mémoires*, vol. 1, *La brisure et l'attente, 1930-1955*, Seuil, Paris 2007², p. v. Il più celebre degli «impegni dreyfusardi» di Vidal-Naquet fu *L'affaire Audin*, pubblicato con una prefazione di Laurent Schwartz nel 1958: cfr. la riedizione, con nuovi testi, curata dallo stesso Vidal-Naquet: *L'affaire Audin (1957-1978)*, Éditions de Minuit, Paris 1989, pp. 7-8.

631

Cfr. *The Architectural Language of Daniel Libeskind*, in *Stories of an Exhibition. Two Millennia of German Jewish History*, Stiftung Jüdisches Museum Berlin, Berlin 2001, p. 178. (L'Asse della continuità, che conduce dall'ingresso del museo all'ampio spazio della mostra permanente, forma il tronco da cui si partono i rami spezzati dell'Esilio e della Shoah).

632

Cfr. R. della Rocca, *La memoria nella tradizione ebraica*, in Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah* cit., pp. 47-58.

633

Si veda l'eccellente rassegna storiografica di K. Kwiet, *Zur historiographischen Behandlung der Judenverfolgung im Dritten Reich*, in «Militär-geschichtliche Mitteilungen», XXVII, 1980, pp. 149-92, nonché O. D. Kulka, *Major Trends and Tendencies in German Historiography on National Socialism and the Jewish Question 1924-1984*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», XXX, 1985, pp. 212-42. Si leggano, infine, S. Friedländer, *From Anti-Semitism to Extermination. A Historiographical Study of Nazi Policies toward the Jews and an Essay in Interpretation*, in «Yad Vashem Studies», XVI, 1984, pp. 1-50, ma anche M. R. Marrus, *The History of the Holocaust. A Survey of Recent Literature*, in «Journal of Modern History», LIX, 1987, pp. 114-60 (poi ripreso in Id., *The Holocaust in History*, Weidenfeld & Nicolson, London 1988). Ultimo ma non per importanza, il notevolissimo H. Mommsen,

Die Realisierung des Utopischen. Die Endlösung der Judenfrage im Dritten Reich, in «Geschichte und Gesellschaft», IX, 1983, pp. 381-420.

634

Cfr. Burrin, *Hitler e gli ebrei* cit., capp. Iv e v. Di M. Broszat si veda *Playdoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus*, in «Merkur», XXXIX, 1985, pp. 373-85; il riferimento, per C. R. Browning, è a *Uomini comuni. Polizia tedesca e «soluzione finale» in Polonia*, Einaudi, Torino 1995, pp. 162 sgg. La grande opera di R. Hilberg è *La distruzione degli ebrei d'Europa* cit., in particolare il vol. 2, pp. 1075 sgg. Cfr. anche il contributo di W. Mommsen a *Totalitarismus und Faschismus. Eine wissenschaftliche und politische Begriffskontroverse*, Oldenbourg, München-Wien 1980, pp. 69 sgg. Per una riconsiderazione complessiva si veda I. Kershaw, *Hitler, the Germans, the Final Solution*, Yale University Press, New Haven 2008, *passim* e Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, New Haven 2001.

635

K. Pätzold e E. Schwarz, *Ordine del giorno: sterminio degli ebrei. La conferenza del Wannsee del 20 gennaio 1942*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 79-127. Per H. Arendt rinvio a *Eichmann in Jerusalem* cit.

636

Cfr. Neumann, *Behemoth* cit.; ma si veda anche E. Fraenkel, *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura* (1941), Einaudi, Torino 1983. Il problema è stato discusso da K. Hildebrand, *Monokratie oder Polykratie? Hitlers Herrschaft und das Dritte Reich*, in G. Hirschfeld e L. Kettenacker (a cura di), *Der Führerstaat. Mythos und Realität*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, pp. 95 sgg.

637

Se ne veda l'analisi in I. Kershaw, *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 15-36; dello stesso Kershaw cfr. *Improvised genocide? The Emergence of the «Final Solution» in the Wargenthau*, in «Transactions of the Royal Historical Society», vol. 2, dicembre 1992, pp. 51-78, e *Hitler 1936-1945*, Bompiani, Milano 2001.

638

Linesistenza o il mancato reperimento di un ordine costituì uno degli "argomenti" negazionistici proposti da D. Irving (*Hitler's War*, Hodder & Stoughton, London 1977); cfr. la critica demolitrice di M. Broszat, *Hitler und die Genesis der «Endlösung»*. *Aus Anlass der Thesen von David Irving*, in «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», XXV, 1977, pp. 737-75 (trad. ingl. *Hitler and the Genesis of the «Final Solution»*). *An Assessment of David Irving Theses*, in H. W. Koch (a cura di), *Aspects of the Third Reich*, MacMillan, London 1985, pp. 390-429. Sul caso si veda anche D. Jacobson, *The Downfall of David Irving*, in «Times Literary Supplement», 21 aprile 2000, pp. 11-12, relativo alla causa vinta da Deborah Esther Lipstadt, autrice di *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory* cit., querelata da Irving.

639

M. Burleigh e W. Wippermann, *Lo stato razziale. Germania 1933-1945*, Rizzoli, Milano 1992, pp. 253-56.

640

W. Scheffer, *La legislazione antiebraica nazista*, in *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa* cit., pp. 279 sgg., ma anche E. Collotti,

Antisemitismo e legislazione antiebraica in Austria, *ibid.*, pp. 293 sgg. nonché M. Errera, *La legislazione antisemita di Vichy*, *ibid.*, pp. 319 sgg.

641

Cfr. Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 273 sgg.

642

Cfr. A. J. Kamiński, *I campi di concentramento dal 1896 a oggi. Storia, funzioni, tipologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 280-87; ma anche Bruneteau, *Il secolo dei genocidi cit.*, pp. 129-70.

643

S. Friedländer, *Some Reflections on the Historicization of National Socialism*, in «Tel-Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte», XVI, 1987, pp. 313-24 (Friedländer cita la conclusione di Arendt, *Eichmann in Jerusalem cit.*, p. 256).

644

Cfr. Gross, *Fear. Antisemitism in Poland after Auschwitz cit.*, pp. 248 sgg.

645

P. Levi, *Se questo è un uomo*, in Id., *Opere cit.*, vol. 1, pp. 86 sgg. Cfr. i saggi di C. Cases, C. Segre, P. V. Mengaldo, G. Tesio, G. Grassano, C. Ozick, S. Levi Della Torre, in Ferrero (a cura di), *Primo Levi, un'antologia della critica cit.*

646

H.-I. Marrou, *La conoscenza storica*, il Mulino, Bologna 1962, p. 85. Cfr. B. Lacroix, *Compte-rendu*, in «Revue d'histoire de l'Amérique française», VIII, 1934, n. 3, pp. 435-41.

647

Momigliano, *Pagine ebraiche cit.*, p. 15. Il giudizio di Momigliano riprende quasi letteralmente le conclusioni di I. Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich, Bavaria 1933-1945*, nuova ed. Clarendon Press, Oxford 2002 (1ª ed. 1983). Cfr. anche J. B. Metz, *Cristiani ed ebrei dopo Auschwitz. Ed una riflessione sulla religione borghese*, in Id., *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1981, pp. 37 sgg., nonché M. Remaud, *Cristiani ed ebrei tra passato e avvenire*, EDB, Bologna 2002, pp. 20-21. Cfr. ancora Levi Della Torre, *Mosaico cit.*, p. 92, nonché G. Miccoli, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in G. Alberigo (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 4, a cura di G. Melloni, il Mulino, Bologna 1989, pp. 199-219.

648

Miccoli, *Antiebraismo, antisemitismo cit.*, pp. 3-21 e, soprattutto, ancora di Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 258 sgg.

649

J. T. Gross, *I carnefici della porta accanto. 1941: il massacro della comunità ebraica di Jedwabne in Polonia*, Mondadori, Milano 2002.

650

Il riferimento è a V. Grossman, *Vita e destino*, Adelphi, Milano 2008; sul passo ha richiamato l'attenzione di recente G. Lerner, *Scintille. Una storia di anime vagabonde*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 116-17.

651

Cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo. Quale etica per il secolo dei gulag e dei campi di sterminio?*, Garzanti, Milano 1992, p. 288. Cfr. anche W. Goldkorn e R. Assuntino, *Il guardiano. Marek Edelman racconta*, Sellerio, Palermo 1998, pp. 83 sgg.

652

Cfr. Goldkorn e Assuntino, *Il guardiano* cit., p. 28 e M. Edelman, *C'era l'amore nel ghetto*, Sellerio, Palermo 2009, p. 176.

653

M. J. Neufeld e M. Berenbaum (a cura di), *The Bombing of Auschwitz. Should the Allies Have Attempted It?*, St. Martin's Press, New York 2000. Le opere fondamentali sulla questione del bombardamento di Auschwitz sono M. Gilbert, *Auschwitz and the Allies*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1981 e W. Laqueur, *Il terribile segreto. La congiura del silenzio sulla soluzione finale*, Giuntina, Firenze 1983. Sui due testi cfr. la recensione di L. A. Rollins in «Journal of Historical Review», IV, 2002, n. 1, pp. 93-108.

654

Segev, *Il settimo milione* cit., pp. 26 sgg. Cfr. Arendt, *Zionism Reconsidered* cit. e Morris, *Vittime* cit., pp. 209 sgg.

655

Cfr. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 61 sgg.; ma cfr. anche A. Neher, *Il pozzo dell'esilio*, Marietti, Genova 1990.

656

Fraenkel, *Il doppio Stato* cit., pp. 268 sgg.

657

Per una ricostruzione di tale linea genealogica cfr. D. Vital, *Zionism. The Formative Years*, Clarendon Press, Oxford 1988; Y. Shavit, *The «Glorious Century» or the «Cursed Century». Finde-Siècle Europe and the Emergence of Modern Jewish Nationalism*, in «Journal of Contemporary History», XXVI, 1991, pp. 553-74; A. Shapira, *Labour Zionism and the October Revolution*, ivi, XXIV, 1989, pp. 623-56.

658

Di M. Hess, cfr. *Roma e Gerusalemme. L'ultima questione nazionale* (1862), Guida, Napoli 2002. Di D. Ben-Gurion, cfr. *I primi passi di Israele*, in Id., *Israele. La grande sfida* cit. (e per una critica radicale delle esperienze governative laburiste, cfr. V. D. Segre, *Le metamorfosi di Israele*, Utet, Torino 2006, pp. 79 sgg.). Su Hess, cfr. ancora Berlin, *Controcorrente* cit., pp. 315 sgg.

659

Sternhell, *Nascita di Israele* cit., pp. 17-74. Cfr. D. Carpi e G. Yogev (a cura di), *Zionism. Studies in the History of the Zionist Movement and the Jewish Community in Palestine*, Massada Press, Tel Aviv 1975, pp. 49-101, nonché A. Hertzberg (a cura di), *The Zionist Idea*, Atheneum, New York 1984, pp. 99 sgg.

660

Cfr. Segev, *Il settimo milione* cit., pp. 67 sgg.; M. Cohen, *Zion and State. Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*, Blackwell, Oxford - New York 1987, pp. 187-200.

661

G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, p. 301.

662

R. Ebenstein, *Remembered through Rejection. Yom Hashoah in the Ashkenazy Haredi Daily Press 1950-2000*, in «Israel Studies», VIII, autunno 2003, n. 3, pp. 155 sgg., e, per il versante della ricerca e degli studi, B. Cohen, *L'historiographie israélienne de la Shoah*, in «Revue d'histoire de la Shoah», gennaio-giugno 2008, n. 188. Rinvio però soprattutto a D. Ofer, *The Strength of Remembrance. Commemorating the Holocaust during the First Decade of Israel*, in «Jewish Social Studies», VI, inverno 2000, n. 2, pp. 31 sgg.

663

A. Rein, *L'historien, la mémoire nationale et l'État. L'œuvre de Ben Zion Dinur pour la commémoration et la recherche sur la Shoah en Israël*, in «Revue d'histoire de la Shoah», gennaio-giugno 2005, n. 182, pp. 257-58.

664

A. Shapira, *L'imaginaire d'Israël. Histoire d'une culture politique*, Calmann-Lévy, Paris 2005, pp. 292 sgg., nonché H. Yablonka, *The Development of Holocaust Consciousness in Israel*, in «Israel Studies», VIII, autunno 2003, n. 3, pp. 8 sgg. Sui paradigmi della memoria della Shoah, cfr. Bidussa (a cura di), *Ebrei moderni* cit.

665

L'opera di riferimento fondamentale è G. Bensoussan, *Israele, un nome eterno. Lo Stato di Israele, il sionismo e lo sterminio degli ebrei d'Europa*, Utet, Torino 2009. Cfr. I. Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 59 sgg.; A. Yurman, *La «victimisation» comme élément d'une mémoire collective de la société israélienne*, in «Revue d'histoire de la Shoah», gennaio-giugno 2005, n. 182, p. 201.

666

S. Levi Della Torre, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli, Roma 1995, pp. 3-60.

667

M. Buber, *Una visione binazionale del sionismo* (1947), in Id., *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 243-50.

668

E. W. Said, *Sempre nel posto sbagliato*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 14. Per un'osservazione sulle diaspore ebraica e arabo-palestinese cfr. Lerner, *Scintille* cit., pp. 33 sgg.

669

P. Vidal-Naquet, *Un Eichmann di carta* (1980), in Id., *Gli assassini della memoria* cit., p. 17.

670

Ibid., pp. 16-17.

671

Il riferimento è a L. Canfora, *La storia falsa*, Rizzoli, Milano 2008, parte I, *L'arte del falso*, pp. 11 sgg. e 31.

672

Cfr. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa* cit., vol. 1, p. 767. Cfr. anche P.S. Choumoff, *Les chambres à gaz de Mauthausen*, Amicale des déportés de Mauthausen, Paris 1972, pp. 141 sgg., nonché S. Klarsfeld, *Le mémorial de la déportation des juifs de France*, B. e S. Klarsfeld, Paris 1978.

673

Arendt, *Antisemitism* cit., pp. 46 sgg.

674

(Anonimo), *Auschwitz, ou le Grand Alibi*, La Vieille Taupe, Paris 1970, pp. 6-11; S. Thion, *Vérité historique ou vérité politique?*, ivi 1980, pp. 139 sgg.; P. Rassinier, *Le mensonge d'Ulysse*, ivi 1979 e Id., *Ulysse trahi par les siens. Complément au Mensonge d'Ulysse*, ivi 1980, pp. 111-150. Rinvio infine a R. Faurisson, *Le problème des chambres à gaz*, in Thion, *Vérité historique* cit., pp. 98-115.

675

Faurisson, *Le problème* cit., p. 187.

676

Convenzione n. 260-III, votata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 9 dicembre 1948, articoli II e III. La Repubblica italiana aderì alla Convenzione l'11 marzo 1952, con la legge n. 153/52.

677

La letteratura sul genocidio degli armeni è vastissima, ma il primo documento fu la relazione del diplomatico americano Leslie A. Davis: L. A. Davis, *The Slaughterhouse Province. An American Diplomat's Report on the Armenian Genocide, 1915-1917*, Aristide Caratzas, New Rochelle 1989. Due buone sintesi: Ternon, *Gli armeni* cit. e V. Dadrian, *Histoire du génocide arménien*, Stock, Paris 1996. Cfr. anche Bruneteau, *Il secolo dei genocidi* cit.

678

R. Lemkin, *Les actes constituant un danger général (interétatique), considérés comme délits de droit des gens*, Pedone, Paris 1933.

679

Cfr. Id., *Axis Rule in Occupied Europe. Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington 1944, p. 79, nonché E. Kogon, *The Theory and Practice of Hell. The German Concentration Camps and the System behind Them*, Farrar-Straus, New York 1950. Sulla Convenzione cfr. N. Robinson, *The Genocide Convention. A Commentary*, Institute of Jewish Affairs, New York 1960, nonché I.L. Horowitz, *Genocide. State Power and Mass Murder*, Transactions Books, New Brunswick 1976, e

L. Kuper, *Genocide. Its Political Use in the 20th Century*, Yale University Press, New Haven - London 1981. Molto utile, infine, è J.N. Porter (a cura di), *Genocide and Human Rights. A Global Anthology*, University Press of America, Washington 1982.

680

A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 83.

681

The Charter of the IMT, Annexed to the Agreement for the Prosecution and the Punishment of Major War Criminals of the Europeans Axis, 8 agosto 1945, in *History of the United War Crimes Commission and the Developments of the Laws of War*, H. M. Stationery Office, London 1948, pp. 188 sgg. Cfr. B. F. Smith (a cura di), *The American Road to Nuremberg. The Documentary Record 1944-1945*, Hoover Press, Stanford 1982 e R. E. Conot, *Justice at Nuremberg*, Weidenfeld & Nicolson, London 1983.

682

A. Cassese, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 325-29; della stessa opinione di Cassese è C. Casamayor, *Nuremberg 1945. La guerre en procès*, Stock, Paris 1985.

683

Cfr. D. Shelton (a cura di), *International Crimes, Peace, and Human Rights. The Role of the International Criminal Court*, Transnational Publishers, Ardsley 2000, pp. 11 sgg., ma anche A. Cassese, P. Gaeta e J. R. Jones (a cura di), *The Rome Statute of the International Criminal Court*, Oxford University Press, Oxford 2002. Un contributo interessante sui tribunali costituiti per occasioni specifiche è il libro di E. Fronza e S. Manacorda, *La justice pénale internationale dans les décisions des tribunaux ad hoc*, Giuffrè, Milano 2003, mentre quello più recente è il colloquio organizzato da A. Rabinbach all'Università di Princeton: cfr. Princeton University - Department of History, *Historical Memory of Violence and Catastrophe. Symposium*, 22 febbraio 2008.

684

Cfr. G. Mettraux (a cura di), *Perspectives on the Nuremberg Trial*, Oxford University Press, Oxford 2008 (cfr. anche N. Boister e R. Cryer, *The Tokyo International Military Tribunal. A Reappraisal*, ivi 2008); A. Tusa e J. Tusa, *The Nuremberg Trial*, Atheneum, New York 1983; G. Ginsburgs e V.N. Kudriavtsev (a cura di), *The Nuremberg Trial and International Law*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1990, pp. 172 sgg.; A. Wieviorka, *Le procès de Nuremberg*, Éditions Ouest - France, Rennes 1995, pp. 6 sgg. Si veda anche D. Bloxham, *Genocide on Trial*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 2. Mi permetto infine di rinviare al mio *The Missing Italian Nuremberg. Cultural Amnesia and Postwar Politics*, Palgrave MacMillan, New York 2007 (trad. inglese, con una nuova introduzione, di *Peccati di memoria cit.*), pp. 122 sgg. Cfr. anche M. Battini, *Sins of Memory. Reflections on the Lack of an Italian Nuremberg and the Administration of International Justice after 1945*, in «Journal of Modern Italian Studies», IX, 2004, n. 3, pp. 349-62.

685

T. Taylor, *The Anatomy of the Nuremberg Trials. A Personal Memoir*, Knopf, New York 1992, p. 50 (trad. it. *Anatomia dei processi di Norimberga*, Rizzoli, Milano 1993), nonché Tribunal Militaire International, *Procès des grands criminels de guerre devant le Tribunal*

Militaire International, Nuremberg 1947-49, vol. 1, pp. 169 sgg. e vol. 5, pp. 372-77.

686

P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 387 sgg.

687

Public Record Office – War Office 32-15490, *Winston Churchill to Prime Minister*, 13 maggio 1947 (all'epoca il primo ministro britannico era Clement Attlee).

688

A. Battaglia, *Giustizia e politica nella giurisprudenza*, in AA.VV., *Dieci anni dopo: 1945-1955*, Laterza, Bari 1955, p. 335. Per gli studi sull'epurazione in Italia, cfr. Z. Algardi, *Processo ai fascisti*, Parenti, Firenze 1958; M. Flores, *L'epurazione*, in *L'Italia dalla Liberazione alla Repubblica. Atti del Convegno Internazionale Firenze 26-28 marzo 1976*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 140 sgg.; L. Mercuri, *L'epurazione in Italia 1943-1948*, L'Arciere, Cuneo 1988; R. Palmer Domenico, *Processo ai fascisti*, Rizzoli, Milano 1996; interessante è il capitolo dedicato all'epurazione degli agenti segreti in M. Franzinelli, *I tentacoli dell'OVRA*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 472 sgg. Cfr. infine R. Canosa, *Storia dell'epurazione in Italia. Le sanzioni contro il fascismo 1943-1948*, Baldini & Castoldi, Milano 1999, pp. 119 sgg., 299 sgg. È importante il volume di H. Woller, *I conti col fascismo*, il Mulino, Bologna 1997 (si veda in particolare il cap. VI). Cfr. anche L. D'Angelo, *I socialisti e la defascistizzazione mancata*, Angeli, Milano 1997, pp. 83-84.

L'istruttoria di quello che sarebbe dovuto divenire il processo unificato contro tutti i comandanti tedeschi per i crimini di guerra commessi in Italia è contenuta nella busta *Judge Advocate General Military Tribunal, London: War Crimes German Generals*, presso il Public Record Office – War Office (PRO-WO) 310-123. Una collezione significativa degli ordini relativi alle disposizioni di rappresaglia, deportazione e decimazione di massa delle popolazioni civili è nella busta *German Orders and Notices*, PRO-WO 32/12206. È possibile ricostruire l'evoluzione della discussione degli Alleati sull'opportunità di celebrare il «grande processo», attraverso i seguenti documenti: PRO-WO 204-2190, *Allied Forces Head Quarters, Central War Crimes. From C. W. Christenberry to M. Scoccimarro, 27th June 1945*; PRO-WO 32/14566, *Record of the Meeting Held in Hobert House (London, 10th August 1945) to Discuss Trial of Minor War Criminals*; PRO-WO 32/12206, *War Crimes in Italy, under Secretary of State 11th August 1945*; PRO-WO 32/14566, *(Loose Minute) Germans Reprisals against Italians for Partisan Activity, 15 March 1946*; PRO-WO 32/566, *Under Secretary of State. War Crimes, the War Office London 9th April 1946*; PRO-WO 32-14566, *German Reprisals against Italian Civilians 15th April 1946* (lettera del Deputy Judge Advocate General, col. J. E. M. Cunning, al Judge Advocate General, London Cockpur Street).

689

Non ritengo accettabile l'accezione con cui Danilo Zolo utilizza la formula «giustizia dei vincitori» nel suo *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 23-30.

690

Cfr. G. Werle e T. Wandres, *Auschwitz vor Gericht. Völkermord und*

691

Sulla vicenda del novembre 1950, che condusse alla scarcerazione e al rimpatrio dei criminali di guerra tedeschi reclusi nelle carceri italiane, cfr. F. Focardi, *Criminali di guerra in libertà. Un accordo segreto tra Italia e Germania federale*, Carocci, Roma 2008, pp. 79 sgg.; e sul caso più noto, cfr. K. von Lingen, *Kesselrings Letzte Schlacht. Kriegsverbrecherprozesse, Vergangenheitspolitik und Wiederbewaffnung. Der Fall Kesselring*, Schöningh, Paderborn 2004; nonché Id., *La costruzione della memoria della guerra pulita sul fronte italiano. Il processo Kesselring*, in «Passato e Presente», gennaio-aprile 2009, n. 76, pp. 53-81. L'occultamento delle pratiche a carico dei criminali tedeschi e dei loro collaboratori italiani fu la faccia nascosta del palese disegno di evitare l'estradizione di centinaia di italiani colpevoli di crimini di guerra per reati commessi durante l'occupazione di Francia, Albania, Jugoslavia, Grecia ed Etiopia; cfr. F. Focardi e L. Klinkhammer, *La difficile transizione. L'Italia e il peso del passato*, in F. Romero e A. Varsori (a cura di), *Nazione, interdipendenza, integrazione. Le relazioni internazionali dell'Italia, 1917-1989*, Carocci, Roma 2005.

692

C. Schmitt, *Il nomos della terra* (1950), Adelphi, Milano 1991, pp. 335 sgg.

693

Schmitt, *Il nomos della terra* cit., p. 335.

694

Ibid., p. 340.

695

Schmitt, *Il nomos della terra* cit., pp. 351 sgg.

696

Ibid., p. 341.

697

Schmitt, *Il nomos della terra* cit., p. 344.

698

A oggi la discussione in materia si incardina sui commenti al documento proposto dal presidente dello Special Working Group on the Crime of Aggression, costituito in seno all'Assemblea degli Stati che hanno preparato e condiviso lo Statuto della Corte Penale Internazionale: è riportato in *Discussion Paper on the Crime of Aggression Proposed by the Chairman*, in International Criminal Court – ASP/5/SWGCA/2, del 1° febbraio 2007. Cfr. G. Werle, *Diritto dei crimini internazionali*, Bononia University Press, Bologna 2009, p. 539, ma anche M. Grant Dawson, *Defining Substantive Crimes Within the Subject Matter Jurisdiction of the International Criminal Court. What is the Crime of Aggression?*, in «New York Law School Journal of International and Comparative Law», 2000, n. 19, pp. 413 sgg. Rinvio infine a E. Kildani, *Il crimine internazionale di aggressione. L'aggressione come illecito internazionale e come fonte di responsabilità penale personale: un rapporto problematico*, in «L'Indice Penale», nuova serie, XIII, gennaio-giugno 2010, n. 1, pp. 273-328.

699

N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* (1966), il Mulino, Bologna 1979, pp. 51 sgg. (Ma di Bobbio si veda anche: *Una guerra*

giusta? Sul conflitto del Golfo, Marsilio, Venezia 1991). Per una puntuale ricostruzione: M. Geuna, *Le relazioni tra gli Stati e il problema della guerra*, in A. M. Loche (a cura di), *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofia della pace*, CUEC, Cagliari 2005, pp. 59-97, nonché L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Anabasi, Milano 1995, pp. 15-16. Rinvio infine a M. Walzer, *Sulla guerra*, Laterza, Roma-Bari 2004 e A. Cassese, *Ex iniuria ius oritur. Are We Moving towards International Legitimation of Forcible Humanitarian Countermeasures in the World Community?*, in «European Journal of International Law», X, 1999, n. 1. Materiali utili sono infine nel numero monografico di «Novecento. Per una storia del tempo presente», *La guerra giusta*, a cura di L. Baldissara, 2009, pp. 7-278.

700

G. Mettraux, *International Crimes and the ad hoc Tribunals*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 193 sgg.

701

T. Judt, *Postwar. A History of Europe since 1945*, Heinemann, London 2005, p. 10 (trad. it. *Dopoguerra. Come è cambiata l'Europa dal 1945 a oggi*, Mondadori, Milano 2007), ma, per una differente interpretazione, rinvio a D. Diner, *Raccontare il Novecento*, Garzanti, Milano 2001, pp. 11-14. T. Judt usa la formula *long shadow of the Second World War*, già usata da C.S. Maier, *I fondamenti politici del dopoguerra*, in P. Anderson e altri (a cura di), *Storia d'Europa*, vol. 1, *L'Europa oggi*, Einaudi, Torino 1993, p. 323. Di Maier si veda anche *I due dopoguerra e le condizioni per la stabilità*, in Id., *Alla ricerca della stabilità* cit., pp. 223-70. Rinvio infine a E. Di Nolfo, *Storia delle relazioni internazionali 1918-1999*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 651 sgg.

702

Wieviorka, *Le procès de Nuremberg* cit., p. 48.

703

«L'Histoire», settembre 1990, n. 131; cfr. anche L. Poliakov, *Le bréviaire de la haine*, Calmann-Lévy, Paris 1951, p. 275 (trad. it. *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Einaudi, Torino 1964).

704

T. Judt, *The Past Is Another Country*, in I. Deák, J. T. Gross e T. Judt, *The Politics of Retribution in Europe*, Princeton University Press, Princeton 2000, p. 161. Sulla transizione dal comunismo e sulle procedure della giustizia dopo il 1989, cfr. T. Garton Ash, *Storia del presente, dalla caduta del muro alle guerre nei Balcani*, Mondadori, Milano 2001, pp. 205-77. E, in particolare, sulla transizione post 1989 in Germania, cfr. C. Castellano, *Gli archivi, la storia, l'elaborazione. Rappresentazione del passato nella giustizia di transizione tedesca*, in «Quaderni Storici», 2008, n. 128, pp. 351-84. Rinvio infine a J. Habermas, *Was bedeutet «Aufarbeitung der Vergangenheit» heute?*, in «Die Zeit», 3 aprile 1992, e sulla *Historikerstreit* del 1986 a G. E. Rusconi, *Germania, un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Einaudi, Torino 1987, nonché a H.U. Wehler, *Le mani sulla storia. Germania: riscrivere il passato?*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989. Sulla omologazione tra denazificazione e «destasificazione» (dal nome della polizia comunista, STASI) proposta da Nolte in funzione di una «normalizzazione» del nazismo, cfr. E. Nolte, *Ricordo e oblio*, Hobby & Work, Bresso 1999.

705

Sul caso ungherese, cfr. lo splendido libro di I. Rév, *Giustizia retroattiva*.

Preistoria del postcomunismo, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 289 sgg.

706

B. Bocchini Camaiani, *Vidal-Naquet, la memoria e la storia*, in «Passato e Presente», maggio-agosto 2009, n. 77, pp. 135-44, ma sono importanti anche i contributi del n. 128 del 2008 di «Quaderni Storici», dedicati a *Memorie, fonti, giustizia*.

707

Elster, *Closing the Books* cit., pp. 12 sgg. e 84 sgg.

708

Ibid., pp. 245-73.

709

M.J. Osiel, *Why Prosecute?*, in «Human Rights Quarterly», XXII, 2000, n. 118, pp. 144-147, ma anche L. Zedner, *Reparation and Retribution. Are They Conciliable?*, in «The Modern Law Review», LVII, 1994, n. 2, p. 228. Il libro a cura di R. Rotberg e D. Thompson è *Truth versus Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton University Press, Princeton 2000, su cui si veda la recensione di Melissa Nobles in «American Political Science Review», 2001, n. 3, p. 491.

710

A. Lollini, *Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione*, il Mulino, Bologna 2005, p. 226.

711

A. Rabinbach, presentazione dell'*Historical Memory of Violence and Catastrophe Symposium*, Princeton 22 febbraio 2008, paper inedito. Cfr. anche E. Fronza, *Profili penalistici del negazionismo*, in «Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale», XLII, 1999, n. 3, pp. 1034-74, nonché Lollini, *Costituzionalismo* cit., p. 233. Rinvio anche alla più recente normativa dell'Unione europea in tema di negazionismo: la decisione-quadro del Consiglio, presa in data 19 aprile 2007 (la decisione è consultabile all'indirizzo: <http://www.consilium.europa.eu/App/NewsRoom/loadDocument.aspx?id=352&lang=it&directory=it/jha/fileName=93929.pdf>).

712

A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 465 sgg. Il saggio più penetrante che ha rinnovato gli studi sulla questione della confessione nell'età della Riforma è quello di J. Bossy, *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society», XXV, 1975, pp. 21-38.

713

L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 32.

714

Ginzburg, *Ancora su Aristotele e la storia* cit., p. 66.

715

Il libro venne pubblicato da The Viking Press, New York; io cito dalla seconda edizione, del 1965, integrata da un epilogo sulle polemiche seguite alla prima edizione. Cfr. anche Cesarani, *Eichmann. Anatomia di un criminale* cit.

716

Eichmann in Jerusalem. Letters by H. Arendt and G. Scholem, in «Encounter», gennaio 1964, pp. 51-56 (cfr. anche Arendt, *Ebraismo e modernità* cit.).

717

R.I. Cohen, *Breaking the Code. Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem and the Public Polemic*, in «Michael», 1991, n. 13, pp. 79-81. Cfr. anche P. Levi, *Per Adolf Eichmann* (20 luglio 1960), in *Opere* cit., vol. 2, p. 544, nonché B. Bettelheim, *Recensione a La banalità del male. Eichmann, il sistema, le vittime*, in Id., *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 186.

718

M. Pearlman, *The Capture and Trial of Adolf Eichmann*, Weidenfeld & Nicolson, London 1963 e M. Gellhorn, *Eichmann and the Private Conscience*, in «Atlantic Monthly», febbraio 1962, pp. 52-59.

719

Cesarani, *Eichmann. Anatomia di un criminale* cit., p. 313.

720

Cesarani, *Eichmann. Anatomia di un criminale* cit., p. 450.

721

Ibid., p. 20.

722

Arendt, *Eichmann in Jerusalem* cit., p. 277.

723

C. Ginzburg, *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Einaudi, Torino 1991, pp. 108-09.

724

Arendt, *Eichmann in Jerusalem* cit., pp. 278-79.

725

Il riferimento è, naturalmente, ad A. Prosperi, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Einaudi, Torino 2008, p. 55.

726

Una parte di queste riflessioni è stata proposta nel seminario su *Storia, verità e diritto*, organizzato dalla Giunta Centrale degli Studi Storici e dalla Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea, tenuto a Roma il 4 aprile 2008: gli atti del seminario sono stati pubblicati sulla rivista «Contemporanea», XII, gennaio 2009, n. 1, a cura di E. Bella e R. Romanelli, pp. 105-56. Il testo di Vidal-Naquet è raccolto in Id., *Gli assassini della memoria* cit., pp. 3-56.

727

Gli assassini della memoria cit., p. 19.

728

Ibid., p. 146. Cfr. anche, sempre di Vidal-Naquet, *La storia è la mia battaglia*, Utet, Torino 2008.

729

R. Faurisson, *Mémoire en défense. Contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire*, La Vieille Taupe, Paris 1980, p. 271. *Le mensonge d'Auschwitz*, Éditions Fane, Paris 1973 (pp. 8 sgg.) è il titolo di un libro di T. Christophersen. Su Robert Faurisson, cfr. anche Fresco, *Les redresseurs de morts* cit.

730

M. Gauchet, in «Le Débat», maggio 1980, n. 1, pp. 25 sgg.

731

A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979, con interventi di Carlo Ginzburg (pp. 57-107), Giulio C. Lepschy, Francesco Orlando, Franco Rella, Vittorio Strada, Remo Bodei, Nicola Badaloni, Salvatore Veca e Augusto Viano.

732

In tale equivoco cadde Antonio Negri, come ricorda C. Ginzburg, in *Réflexions sur une hypothèse vingt-cinq ans après*, in D. Thouard (a cura di), *L'interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2007, p. 37. Sulla storia delle edizioni di *Spie*, si veda M. Bertozzi, *Chasseurs d'indices. Quelques réflexions sur les formes de rationalité et les ruses de l'intelligence*, *ibid.*, pp. 25 sgg.

733

Nel numero 3 di quello stesso anno 1978, venivano pubblicati ad esempio il saggio di G. Mensching, *Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin*, e il mio *Note su Gramsci nel 1918-1920*, rispettivamente alle pp. 321-40 e 379-85. Sulle tesi di Benjamin, si legga M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi «Sul concetto di storia» di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

734

C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma scientifico*, in «Rivista di Storia Contemporanea», 1978, n. 1, pp. 1-4.

735

Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario* cit., pp. 60-65. Ginzburg rinviava, per il critico Morelli, a E. Wind, *Arte e anarchia*, Mondadori, Milano 1972, pp. 52-75 e 166-68, e a R. Longhi, *Saggi e ricerche 1925-1928*, Sansoni, Firenze 1967, p. 234. Si veda inoltre S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Boringhieri, Torino 1973, pp. 289 sgg. (e sulla storia di questo testo cfr. Jones, *Vita e opere di Freud* cit., vol. 1, p. 404).

736

Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario* cit., p. 65. Sulla inattingibilità della totalità, cfr. Adorno, *Minima Moralia* cit., p. 48. Ginzburg (*Prefazione a Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, p. XII) ha dichiarato «di essere stato segnato in maniera profonda» da questo e «da un piccolo numero di [altri] libri».

737

E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, J. G. Calve, Prag 1872, p. 32; cfr. anche A. Einstein, *On the Method of Theoretical Physics. The Herbert Spencer Lecture Delivered at Oxford, 10 June 1933*, Clarendon Press, Oxford 1933, p. 6. I riferimenti sono a G. Giorlo, *Paradigma indiziario e conoscenza storica*, in «Quaderni di Storia», luglio-dicembre 1980, pp. 18-27. La matematica, secondo L.E. Brouwer, sorge da un'operazione che si articola nell'esperienza vissuta, «dallo scindersi di un momento della vita in due aspetti qualitativamente distinti» (*Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, lezione tenuta a Vienna il 10 marzo 1928, in *Collected Works*, vol. 1, North Holland Publishing, Amsterdam - Oxford - New York 1975, pp. 417 sgg.).

738

Il lemma viene utilizzato da Ginzburg nell'accezione di T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, prescindendo tuttavia dalle precisazioni e distinzioni introdotte successivamente dallo stesso autore (cfr. *Postscript-1969*, in Id., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed. aumentata, University of Chicago Press, Chicago 1974, pp. 174 sgg.).

739

Questo percorso è riepilogato in C. Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in Id., *Il filo e le tracce* cit., pp. 241-69. Sul nesso individualità e generalizzazione, si veda J.-C. Passeron e J. Revel, *Penser par cas. Raisonner à partir de singularités*, in Idd. (a cura di), *Penser par cas*, Éditions de l'EHESS, Paris 2005, pp. 9-43.

740

U. Eco e T. Sebeok (a cura di), *The Sign of Three. Dupin, Holmes, Peirce*, Indiana University Press, Bloomington 1983, pp. 95-136. Di H. Pape si legga *Créer et représenter les relations situées. Peirce et sa théorie du noyau relationnel des indices et des traces*, in Thouard (a cura di), *L'interprétation des indices* cit., pp. 103 sgg. Il riferimento è a V. Foa, *Il Cavallo e la Torre. Riflessioni su una vita*, Einaudi, Torino 1991, *Premessa*, p. VII.

741

Ginzburg, *Miti emblemi spie* cit., pp. Ix sgg.

742

A. I. Davidson, *L'arte di leggere lentamente*, in «Iride», maggio-agosto 2007, n. 51, p. 381; ma sono importanti anche le osservazioni di A. Jacobson Schutte, *Lo stile ne Il formaggio e i vermi*, in A. Colonnello e A. Del Col (a cura di), *Uno storico, un mugnaio, un libro. Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi*, Circolo Culturale Menocchio, Pordenone 2002, p. 19 (anche a proposito del saggio di C. Ginzburg e A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Einaudi, Torino 1975).

743

C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, pp. 207-28, 239, 261, 184 e 58. Ginzburg rinvia infatti a L. Wittgenstein (*Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, pp. 29 sgg.), a C. Lévi-Strauss (*La potière jalouse*, Plon, Paris 1985, pp. 264 sgg.; trad. it. *La vasaia gelosa*, Einaudi, Torino 1985), nonché a V. Propp, *Theory and History of Folklore*, Manchester University Press, Manchester 1984, pp. 117-22. Cfr. anche C. Lévi-Strauss, *La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir Propp* (1960), in appendice a V. Propp, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966.

744

P. Anderson, *Una ricerca notturna. Carlo Ginzburg*, in «The London Review of Books», 8 novembre 1990, ora in Id., *Al fuoco dell'impegno, Il Saggiatore*, Milano 1995, pp. 255-82.

745

Ibid., pp. 264 e 265.

746

Anderson, *Una ricerca notturna* cit., p. 277.

747

Ginzburg, *Spie*, in Id., *Miti emblemi spie* cit., p. 192.

748

Ibid.

749

Mi riferisco a L. Canfora, *Paradigma indiziario e conoscenza storica*, in «Quaderni di Storia», luglio-dicembre 1980, p. 158.

750

Su questo giudizio, cfr. A. Pagnini, *Con Freud e contro Freud, per amor del vero*, introduzione a S. Timpanaro, *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, nuova ed. ETS, Pisa 2006 (1^a ed. 1982), pp. 21 sgg. A cura di G. Jervis si legga *Il secolo della psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 43 sgg., nonché il giudizio liquidatorio (e autoliquidatorio) sulla disciplina: «la teoria psicoanalitica della mente e dell'individuo appare finalmente per quello che è: un insieme di conoscenze e di ipotesi vecchie di un secolo, in maggior parte indifendibili» (G. Jervis, *Se la psicoanalisi diventa chiacchiera*, in «MicroMega», 1992, n. 1, pp. 154 sgg.).

751

S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), in Id., *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970, pp. 57 sgg. Sul testo di Freud, Timpanaro tornò anche in *Freudian Slips and Slips of the Freudians*, in «New Left Review», gennaio-febbraio 1976, n. 95, pp. 45-54. Nel *Lapsus* Timpanaro non si occupò diffusamente di autori freudiani o postfreudiani, né dei sostenitori del marxismo freudiano, quali Fromm o Reich, ma si schierò contro i tentativi di promuovere la psicoanalisi in ambito marxista avviati da Cesare Musatti e da Lucio Lombardo Radice.

752

Timpanaro, *La «fobia romana» cit.*, pp. 68 sgg. Sul testo, cfr. ancora P. Anderson, *Un filologo straordinario: Sebastiano Timpanaro*, in Id., *Spectrum cit.*, pp. 249-51 (qui Anderson, a p. 248 definisce Timpanaro «un filologo con gli occhi del correttore di bozze e lo spirito dello studioso classico»). Su Timpanaro correttore di bozze, cfr. G. Steiner, *Il correttore*, Garzanti, Milano 1992.

753

Lettera di Carlo Ginzburg a Sebastiano Timpanaro, Bologna 18 marzo 1975: questa lettera fa parte di un carteggio conservato da Ginzburg e solo in parte pubblicato. Cfr. C. Ginzburg e S. Timpanaro, *Lettere intorno a Freud 1971-1995*, in E. Ghidetti e A. Pagnini (a cura di), *Sebastiano Timpanaro e la cultura del secondo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005; il passo citato è alle pp. 334-35. Il riferimento è a P. Veyne, *Come si scrive la storia*, Laterza, Bari 1973.

754

Lettera di S. Timpanaro a C. Ginzburg, Firenze 1° aprile 1975, in Ghidetti e Pagnini (a cura di), *Sebastiano Timpanaro cit.*, pp. 335-38.

755

F. Orlando, *Lettura freudiana della «Phèdre»*, Einaudi, Torino 1971, cap. II, *Definizione di negazione freudiana*, pp. 14 sgg.; cfr. S. Timpanaro e F. Orlando, *Carteggio su Freud (1971-1977)*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, pp. 59 sgg. Rinvio infine a F. Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Einaudi, Torino 1993, pp. 66 sgg.

756

Cfr. *La fine della storia la sappiamo. Un dialogo tra Vittorio Foa e Carlo*

Ginzburg, in «Una città», VIII, novembre 1998, n. 72, ora in Colonnello e Del Col (a cura di), *Uno storico, un mugnaio, un libro* cit., p. 95.

757

Ginzburg, *Réflexions sur une hypothèse* cit., pp. 37-49.

758

Ibid., p. 43. I saggi citati sono raccolti, con altri, in C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 51-108. Cfr. anche Id., *Unus testis* cit.

759

M. Rebérioux, *Histoire, historiens et dreyfusisme*, in «Revue Historique», 1976, n. 2, pp. 407-32.

760

Ibid., p. 420.

761

Vidal-Naquet, *Mes affaires Dreyfus* cit. Cfr. www.pierre-vidal-naquet.net, nonché F. Hartog, *Vidal-Naquet. Historien en personne*, La Découverte, Paris 2007, pp. 97 sgg.

Sugli storici e il loro ruolo nella vicenda Dreyfus, cfr. P. Vidal-Naquet, *Dreyfus dans l’Affaire et dans l’histoire*, prefazione a A. Dreyfus, *Cinq années de ma vie. 1894-1899* (1901), Maspero, Paris 1982, pp. 7-53 (con il rinvio necessario a J. Reinach, *Histoire de l’Affaire Dreyfus*, Fasquelle, Paris 1903-08, nonché a M. R. Marrus, *Les juifs de France à l’époque de l’Affaire Dreyfus*, Calmann-Lévy, Paris 1972, pp. 247 sgg.). Di P. Vidal-Naquet, cfr. anche *Les années capitales: entre Platon et Jaurès*, in Id., *Mémoires* cit., vol. 1, *La brisure et l’attente*, pp. 243-88.

762

Vidal-Naquet, *L’affaire Audin* cit., pp. Ix sgg.

763

Cfr. Id., *Mémoires* cit., vol. 2, *Le trouble et la lumière. 1955-1998*, pp. 365-67, e Id., *Les assassins de la mémoire* cit., p. 75. Cfr. anche V. Igounet, *Histoire du négationnisme en France*, Seuil, Paris 2000, pp. 352-76.

764

Ginzburg, *Il giudice e lo storico* cit., pp. 74-101.

765

Ibid., pp. 97 sgg. e 14.

766

Ferrajoli, *Diritto e ragione* cit., p. 57.

767

Ibid., pp. 109 sgg.

768

Ferrajoli, *Diritto e ragione* cit., p. 110. Esiste una letteratura sterminata sul problema della prova, le questioni della verità e della verificabilità nel processo: cfr. P. Calamandrei, *Il giudice e lo storico*, in «Rivista di Diritto Processuale e Civile», I, 1939, pp. 105 sgg.; J. Wroblewski, *La preuve juridique. Axiologie, logique et argumentation*, in C. Perelman e P. Foiriers (a cura di), *La preuve en droit*, Bruylant, Bruxelles 1981, pp. 331-55. I riferimenti classici citati da Ferrajoli sono: C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764), a cura di F. Venturi, Torino 1981, pp. 25 sgg. e J. Bentham, *Traité des preuves judiciaires* (1823), libro I, cap. II, in

Œuvres de Jérémie Bentham, a cura di E. Dumont, 3^a ed. Hauman, Bruxelles 1840, vol. 2, pp. 242 sgg.

769

Ferrajoli, *Diritto e ragione* cit., p. 49, nota 19. Cfr. anche F. Carnelutti, *La prova civile* (1914), 2^a ed. Edizioni dell'Ateneo, Roma 1947, pp. 29 sgg. e G. Illuminati, *La presunzione d'innocenza dell'imputato*, Zanichelli, Bologna 1979, pp. 108-11.

770

Ferrajoli, *Diritto e ragione* cit., p. 114.

771

Ferrajoli, *Diritto e ragione* cit., p. 6.

772

G. W. Most, *Filologia e interpretazione indiziaria*, in Thouard (a cura di), *L'interprétation des indices* cit., pp. 59 sgg.

773

Cfr., su questo punto, F. Stella, *Giustizia e modernità. La protezione dell'innocente e la tutela delle vittime*, Giuffrè, Milano 2003, p. 18, e M. Taruffo, *Considerazioni su prova e verità*, in Id., *Sui confini*, il Mulino, Bologna 2002, p. 280. Il riferimento della posizione di entrambi è ovviamente J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap, Cambridge (Mass.) 1971, pp. 21 sgg. (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984). Debbo a Elena Kildani e a Daniele Imbruglia la segnalazione di questi saggi.

774

C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation, and Other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, New York 1965, pp. 24-37. Mi riferisco al penultimo testo pubblicato da Federico Stella prima della morte: *Il giudice corpuscolariano. La cultura delle prove*, Giuffrè, Milano 2005, pp. 2-3.

775

Ibid., pp. 51 sgg.

776

Su questo punto, cfr. P. Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albin Michel, Paris 2008, p. 65. M. Taruffo, *La semplice verità. Il giudice e costruzione dei fatti*, Laterza, Roma-Bari

777

M. Taruffo, *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 3-31.

778

Ibid., pp. 23 e 25. Cfr. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 4-7, nonché H. Lévy-Bruhl, *La preuve judiciaire. Étude de sociologie juridique*, Marcel Rivière, Paris 1964, pp. 59-72.

779

M. Damaska, *I volti della giustizia e del potere*, il Mulino, Bologna 1991, p. 153.

780

Taruffo, *La semplice verità* cit., pp. 55 sgg.

781

Cfr. B. Cavallone, *Riflessioni sulla cultura della prova*, in «Rivista

Italiana di Diritto e Procedura Penale», 2008, pp. 950-73.

782

S. Haack, *Defending Science – Within Reason. Between Scientism and Cynicism*, Prometheus Books, Amherst 2003, pp. 20 sgg. (contro J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981).

783

Haack, *Defending Science* cit., pp. 81 sgg.

784

Ibid., pp. 14 sgg.

785

Taruffo, *La semplice verità* cit., p. 123, nonché A. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1986, p. 346. (Ringrazio Daniele Imbruglia per la segnalazione).